VISIT…

Володимир Возняк

СПІВВІДНОШЕННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Дрогобич
Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
2008

УДК 13:159.955
ББК 87.212.21
В 64

Рекомендовано до друку Вченою Радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 26 червня 2008 року, протокол № 7

Р е ц е н з е н т и :

І. В. Бичко
доктор філософських наук, професор
(Київський національний університет імені Т.Г.Шевченка)
В. П. Лисий
доктор філософських наук, професор
(Львівський національний університет імені Івана Франка)
В. П. Капітон
доктор філософських наук, професор
(Дніпропетровська фінансова академія)

В 64 Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – 357 с.

ISBN 978–966–384–090–1

У монографії розглядається співвідношення розсудку і розуму у контексті філософсько-педагогічних міркувань. Досліджується зміст співвідношення категорій “розсудок” і “розум” стосовно мислення, істини, уяви, соціальних реалій, повсякденності. Окреслюється логіка педагогічного мислення в її найістотніших моментах в плані осмислення та розв’язання суперечностей, що нагромадились в царині освіти.

Для філософів-професіоналів, аспірантів, студентів, педагогів, яким не байдужий стан сучасної освіти.

ISBN 978–966–384–090–1 © Возняк В.С., 2008

Двом Степанам:

батькові – Степану Михайловичу Возняку
та сину – Степану Володимировичу Возняку
з вдячністю присвячую

“Той, хто слухає голос розсудку, – пропав! Розсудок покріпачує всіх, чий розум не здатний впоратися з ним”

(Бернард Шоу)

П Е Р Е Д М О В А

Філософські проблеми педагогічної науки – одна з найцікавіших і перспективних сфер розвитку знання, не говорячи вже про безпосередню суспільно-практичну значимість філософського осмислення складних педагогічних проблем. Внутрішня спорідненість філософії та педагогіки відстежується уже при визначенні предметів цих наук. Філософія пов’язана з осмисленням граничних засад людського буття, сфера її інтересу – одвічні проблеми, спосіб її існування – жива духовно-теоретична рефлексія на безконечні підстави, її багатство – історичний досвід такої рефлексії. Педагогіка має справу з теорією та практикою онтогенетичного розвитку людини, вона покликана розгадати таїну становлення особистості й практично посприяти такому становленню. Таким чином, у філософії і педагогіки виявляється спільний інтерес – *людина та її буття у світі*, тільки кожна з них освоює предмет своїми специфічними засобами.

Філософська незайманість педагогіки – запорука її теоретичного безпліддя і практичної безпорадності, так само, як свого роду педагогічна „глухота” філософії загрожує останній втратою свого предмету.

Педагогіка своїми власними засобами зі своїми проблемами впоратися не здатна – вона навіть неспроможна адекватно *усвідомити* їх. Без філософського “очищення” основних, фундаментальних педагогічних понять важко серйозно вести мову про кардинальну переорієнтацію педагогіки на людину, на зведення рахунків зі своїм тоталітаристським та авторитаристським минулим. Поза досвідом філософської рефлексії – розумно-критичної (тобто – самокритичної) – немає жодних гарантій, що педагогічна наука не розкриє обійми якійсь новій “ідеології” і не буде

присягати на вірність під новими прапорами (що, до речі, і відбувається. усюдно). Замість деідеологізації педагогічного процесу відбулася елементарна *переідеологізація*. А перехід від "комуністичного виховання" до „національного" (іноді кажуть – "громадянського") викликає подив – і не ідіотизмом своїм, а простотою й лукавою "невимушеністю". Виникає відчуття, що з однієї казарми ми потрапили у іншу, так і не встигнувши вдихнути свіжого повітря. Свобода нас навіть не п'янить, у нас від неї кисневе отруєння, нудота, але не сартрівська, а суто натурально-емпірична.

Філософське вторгнення у "заповідні" (а точніше – у вельми захаращені) педагогічні сфери не є, власне, *інтервенцією*: філософія залишається на своїй законній території і не збирається повчати педагогіку. Менторство – не філософський стиль. Філософія лише може запропонувати педагогіці свої розмірковування, своє розуміння шляхів розв'язання проблем, у жодному разі не претендуючи на остаточну істину. Філософія пропонує педагогіці дружбу і співробітництво, підозрюючи, що від цього жодна зі сторін не потерпить шкоди.

Чому, власне, співвідношення *розсудку* і *розуму* розглядаються як філософсько-педагогічна проблема? Наша освіта відчайдушно загрузла у болоті *розсудкових форм* і не менш розсудкових інноваційних симулякрів, бездумних реформувань. Змістовні форми її здійснення майже зруйновані нахабним тиском формального, що видає себе за найістотніше і найпотрібніше. Ми досі ще не можемо *помислити* проблеми освітнього простору *культурно* (істотно, за вищою мірою істотності), хоча розмов, говоріння і публікацій на цю тему – безмірно. Більш-менш адекватна філософсько-критична рефлексія тут більш ніж необхідна.

Проблема розсудку і розуму проходить крізь всю історію філософії і є багатовимірною: це питання не тільки про співвідношення різних рівнів мислення, режимів роботи інтелекту, способів мислення, ступенів пізнавального процесу, а й про *розпізнання* різних форм людського ставлення до світу, здійснення здатностей суб'єкта, способів репрезентації попереднього досвіду людства в актуальній життєдіяльності тощо. У філософсько-педагогічному вимірі співвідношення категорій "розсудок" і "розум" тематизується як проблема *логіки педагогічного мислення*, подолання обернених форм здійснення педагогічного процесу, способу організації освітнього простору, цілісності виховання, становлення і розвитку особистості, формування самостійного мислення учнів. У ситуації трансформації освіти в сучасній Україні звернення до класичних категорій ("розсудок" і "розум") не може не сприяти поглибленню розуміння як змісту

суперечностей, які нагромаджувалися у педагогічній сфері, так і шляхів їх адекватного розв'язання. Стосовно існуючих педагогічних концепцій і практик філософія повинна активувати свою *рефлексивно-критичну* функцію.

Думка про те, що у сфері освіти панує саме розсудок, а не дійсний розум, уже була висловлена. Теза про домінування розсудкового мислення в царині освіти і навчання міститься у працях Е. В. Ільєнкова (розгляд питання, чому школа не вчить мислити), Г. С. Батіщева (обґрунтування думки про необхідність подолання об'єктних стосунків у педагогічному процесі), В. В. Давидова (доведення, що саме розсудково-емпіричне мислення проектується у середній школі), В. П. Зінченка (аналіз співвідношення розсудку і розуму в теорії розвивального навчання В. В. Давидова), Ф. Т. Михайлова та Г. В. Лобастова (окреслення негативної ролі розсудку стосовно гуманітаризації освіти).

Я свідомо оминаю тематику раціональності, її різних типів, ролі в освіті раціонального та ірраціонального, оскільки ці питання всебічно розглянуті у відповідній літературі.

Для того, щоб *зрозуміти* (дійти до *поняття*), в чому ж таки полягає сутність розсудкові ушкодженої освіти і як нам виходити з такої ситуації, необхідно не просто *ознайомитися* з авторськими міркуваннями стосовно філософсько-педагогічного змісту проблеми співвідношення розсудку і розуму, а потім *скористатися* ними для "впровадження" в навчально-виховний процес певних висновків у вигляді "методичних порад", а змістовно, *вдумливо увійти в контекст* філософсько-концептуальних розвідок стосовно категорій "розсудок" і "розум" і, відповідно, знайти *своє власне* рішення.

Відомо, якщо Бог бажає покарати, то позбавляє *розуму,* – що з нами вельми часто і відбувається. Значущість *розуму* непомірно зростає у часи суцільних суспільно-історичних зсувів, потрясінь, у кризових станах, коли серед буяння емоцій та пристрастей і безперервної істерії розсудку, що втратив елементарний глузд, ніхто не бажає прислухатися до голосу розуму, який ледь чути серед барабанного дробу. Проте саме розум – це *останній гарант* самої можливості не захлиснутись в екскрементах злободенності, не зірватися у безодню відчаю і якимось надлюдським зусиллям втриматися на роковій межі.

Але що таке "розум"? Що означає діяти розумно? Орієнтуватися на якісь правила і закони або ж спиратися на власний здоровий глузд? Повсякденний досвід підказує: розум – це вміння прорахувати усі можливі

наслідки. Проте такий “розум” може бути вельми корисливим. А ми, само собою, не поспішаємо опинитись у сітях “вживання”, щоб нас хтось вираховував і прораховував. А якщо такий розум – зовсім не розум, а чистісінький розсудок?

І все ж життя змушує нас діяти *розумно*, не зриваючись у безглузду суєту. Як відшукати ту необхідну *міру розумності*?

Я запрошую читача поміркувати над цими питаннями разом, жодним чином не претендуючи на проголошення істини в останній інстанції.

І ще про одне. З глибокою і щирою вдячністю хочу назвати моїх *вчителів*, які відкрили для мене проблему розсудку і розуму не стільки в теоретичному, скільки у життєво-екзистенціальному плані, і яких я згадую з теплом у серці. Це: **Босенко Валерій Олексійович, Бондарчук Інна Анатоліївна, Бичко Ігор Валентинович, Гусєв Валентин Іванович, Канарський Анатолій Станіславович, Кушаков Юрій В’ячеславович, Тарасенко Микола Федосійович, Чайка Тетяна, Шинкарук Володимир Іларіонович, Яценко Олександр Іванович**.

Окрему вдячність висловлюю двом моїм друзям-філософам – **Олексію Босенку** і **Віктору Петрушенку** – за змістовність спілкування, а також усім **студентам відділення філософії** ДДПУ імені Івана Франка, з якими я на практиці втілював основні ідеї своєї концепції.

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПРОБЛЕМИ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ

Глава 1

КАТЕГОРІЇ “РОЗСУДОК” І “РОЗУМ” В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Звернення до історії людської думки – не данина традиції, а безпосередній спосіб філософствування. Категорії “розсудок” та “розум” проходять крізь усю історію філософії. Будь-якому філософу для “розгону” власної думки треба відштовхнутися від звичайних уявлень, від світу гадки (“докси”), і тим самим проблематика співвідношення „розсудку” так чи інакше інкрустована в тканину філософських міркувань та побудов навіть у тих авторів, які й не проводять чіткого розпізнання цих категорій.

Я не ставлю перед собою наперед недосяжної мети охопити цілісно та “поіменно” всі школи та напрями. У літературі існують нариси історико-філософського аспекту проблеми розсудку та розуму, так само як і ґрунтовне дослідження концепцій розсудку і розуму у Канта і Геґеля. Метою усього розділу є охоплення самого змісту проблеми в різні періоди розвитку світової та вітчизняної філософії, з акцентом уваги на малодосліджених іменах стосовно нашої проблеми.

Геґель у своїх “Лекціях з історії філософії” вважає, що **Платон** у кінці шостої книги “Держави” робить розпізнання мислення розсудку (dianoia) і розуму (logos). “Очима розсудку” пізнається той рід мислимих предметів, для дослідження яких душа змушена користуватися припущеннями, тому що це дослідження не відшуковує основні начала, – воно не може виходити за межі цих припущень. Але душа користується цими підлеглими образами лише як образами, які зроблені зовсім однаково з оригіналами та визначені однаково з ними. Це – метод пізнання в геометрії та інших подібних науках. Філософія ж прагне до пізнання першоначала, що пов’язане з іншим “відділом думки”. До нього доторкається сам розум (logos), який через здатність до діалектики робить припущення не як основоначало, а насправді лише як припущення, як першопочатковий вступ та розбіг, щоб

дістатися непримушеного, основопочатку всесвіту, користуючись лише самими ідеями. Це – сфера "чистої думки"[1].

За Платоном, справжнє буття, тобто буття надчуттєве та істинне, пізнається умом, тому розмірковування (dianoia) треба розцінювати нижче ума, оскільки воно займає середнє місце між умом та "вірою", тобто безпосереднім чуттєвим сприйняттям, або середнє місце між мисленням та гадкою. При цьому мислення (noesis) об'єднує в собі ум (nous) та розмірковування (dianoia) і в основі своїй не стосується становлення, але належить до існуючого в самому собі, так що видиме душею є "умоосяжним та безвидним"[2].

О. Ф. Лосєв не називає "розмірковування" у Платона "розсудком". А ось Р. К. Луканін перекладає термін "dianoia" саме як "розсудок". На його думку, в текстах Платона простежується досить чітке розпізнання між розсудком та розумом. Розсудок – не особливий вид мислення, а його нижчий рівень, тобто, за визначенням Платона, "розум, змішаний із відчуттям". Розсудок є мисленням, яке передує більш глибокому дослідженню речей, обмежуючись пізнанням їх із ближчих засад. Розумне пізнання, за Платоном, властиве філософу, який "не зупиняється на множинності речей, що лише здаються існуючими, але невпинно йде вперед, і пристрасть його не втихає доти, доки він не торкнеться самої сутності кожної речі, тим в своїй душі, чому личить торкатися таких речей, а личить це спорідненому їм началу. Зблизившись через нього та з'єднавшись із справжнім буттям, породивши ум та істину, він буде і пізнавати, і воістину жити"[3].

Розсудок пізнає те, що витворене світлом Ума, є його відблиском. Таке ж розпізнання ума та розмірковування зустрічається у **Аристотеля**: "все, що осягається через розмірковування (dianoeton) і умом, мислення (dianoia) або стверджує, або заперечує"[4]. Це ж місце з Аристотеля Р. К. Луканін перекладає таким чином: мислення здійснюється "через розмірковування та й

---

[1] Див.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем Б. Столпнер]. — М. : Партиздат, 1932— .— (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IX). — С. 162—163.

[2] Див.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн . 1 / А. Ф. Лосев . — М. : Искусство,1992. — С. 550.

[3] Цит. за: Луканин Р. К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем / Р. К. Луканин // Философские науки. — 1987. — № 7. — С. 60.

[4] Аристотель. Метафизика / Аристотель ; [пер. с древнегреч. А. В. Кубицкий]. — М. : Мысль, 1976— . — (Философское наследие)— .— (Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 1) — С. 142.

вбачання розумом"[1]. А .В. Сагадєєв у примітках до процитованих вище слів Аристотеля зазначає: "Предмет розмірковування (dianoeton) пізнається через висновування з ряду суджень, а об'єкт, що осягається умом (noeton) – через вбачання простою думкою"[2]. Отже, ум є *інтуїтивним*, споглядальним, а розсудок – дискурсивним.

Властивості розсудку Аристотель намагається вивести зі специфіки його предметної області. Розсудок спрямований на пізнання матеріальних речей, які складаються з "матерії" та "форми", а вони протистоять свідомості людини як представлення, тобто щось чуже їй: "знання, чуттєве сприймання, гадка та розмірковування завжди спрямовані на інше, а на себе лише побіжно"[3]. Вища форма мислення, за Аристотелем, – коли те, що осягається думкою, та ум – не відділяються одне від одного, це – божественний Ум.

Розсудливість, за Аристотелем, "є протилежною уму, тому що ум має справу із гранично загальними визначеннями, для яких неможливе судження, або обґрунтування"[4]. Тут, у "Нікомаховій етиці", Аристотель під розсудливістю (phronesis) розуміє звичайну житейську мудрість, природний і водночас розвинений ум, розумність. Іноді в тексті „phronesis" виступає як синонім слова "nous". Хоча, на мою думку, перекладач та укладач приміток (Н. В. Брагінська) дещо занадто зближує розсудливість та розумністю. О. Ф. Лосєв аристотелівський "phronesis" перекладає як "практичність" і вважає, що Аристотель в "Нікомаховій етиці" досить чітко формулює відмінність між розумом (nous) і „практичністю"[5].

Аристотель пише: "ум через співпричетність до предмета думки мислить сам себе: він стає предметом думки, торкаючись його і мислячи його його так, що ум і предмет його – те ж саме. Тому що те, що здатне приймати в себе предмет думки і сутність, є ум, а діяльним він є, коли володіє предметом думки; так що божественне в ньому – це, треба вважати, скоріш саме володіння, ніж здатність до нього, і умогляд – найбільш приємне і

---

[1] Луканин Р. К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем / Р. К. Луканин // Философские науки. — 1987. — № 7. — С. 61.

[2] Примечания // Аристотель. Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 1).— М. : Мысль, 1976— . — (Философское наследие). — С. 467.

[3] Аристотель. Метафизика / Аристотель ; [пер. с древнегреч. А. В. Кубицкий]. — М. : Мысль, 1976— . — (Философское наследие)— .— (Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 1). — С. 316.

[4] Аристотель. Никомахова этика / Аристотель [пер. с древнегреческого Э.Радлов] — М. : Мысль, 1983— . — (Философское наследие)— .— (Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 4). — С. 182.

[5] Див.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство,1975. — С. 53. Див. також: С. 78, 87, 88 —90.

найкраще”[1]. Гегель високо цінує цю думку Аристотеля, тому що вона співзвучна його власному розумінню спекулятивного мислення. Водночас Аристотель пов’язує розум із “принципом мети”: він є одночасно і “причина”, і “мета”.

У **Плотіна** розвинене вчення про передування діалектично-ейдетичного мислення мисленню дискурсивному, формально-логічному. Плотін розпізнає два роди самопізнання: психологічне *розмірковування* (дискурсивне мислення) і більш високе знання, знання себе відповідно до *ума*, де ми злітаємо до чистого мислення і *створюємо* у собі те, що мислимо. “Дискурсивний розум більш або менш ясно усвідомлює, що він залежить від ума, що він сам нижче його і є образом його, що сам він мислить за нормами ума, маючи все в собі у вигляді малюнка, причому є тим, хто пише і хто написав”[2]. До цього вищого самопізнання ми переходимо, розуміючи себе як чисту думку. Чистий же ум одночасно для себе має бути і мислячим, і мислимим. Якщо ж мисляче і мислиме є тим же самим, то як же, власне, відбувається мислення? Мислити – значить “обіймати мислиме”, так яким же чином ум мислить самого себе? Це відбувається тому, що ум є не тільки *потенція* думки, а й *енергія* її, тобто ум – “не щось, дане тільки в принципі, але й у завершенні, в деякій координованій роздільності дане. Тому, *будучи першою енергією і прекраснішим та сутнісним мисленням, найістиннішим, ум бачить себе енергійно-осмислювальним, умно-роздільним; звідси ясно, що ум, мислення та мислиме - одне й те ж і щось роздільне*”[3]. У житейському же досвіді ми більше схильні довіряти не уму, а душі, користуючись її мислительно-розсудковою діяльністю. Але й тут ми одержуємо знання від ума. Дискурсивне мислення знає, що воно мислить, але воно не знає себе самого і, отже, не знає сущого. Воно може пізнавати себе тільки у зв’язку з умом. Дискурсивне мислення не може не наслідувати ум, “мислення повне та цілковите, яке завжди належить собі”. Ум у своєму баченні існує енергово.

Плотін у листі до Флакка писав, що ум засвідчує самого себе, розум бачить у самому собі те, що вище за нього самого, і своє джерело; також і те, що нижче його самого, знову ж таки є ним самим. Знання має три ступені:

---

[1] Аристотель. Метафизика / Аристотель ; [пер. с древнегреч. А. В. Кубицкий]. — М. : Мысль, 1976. — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 1) — С.310. П .В.Копнін пов’язує аристотелівське розпізнання активного і страждального ума з розумом та розсудком (Див.: Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию / П.В. Копнин; Акад. наук УССР, Ин-т философии ; Институт философии (Киев) , Академия наук Украинской ССР . - Киев : Наукова думка, 1966. - 288 с. — С. 202 —203).

[2] Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. — М. : Мысль,1993. — С.328.

[3] Там само. — С. 329.

гадка, наука, осяяння. Засобом або знаряддям першого є розсудок, другого – діалектика, третього – інтуїція. Останньому Плотін підкорює розум. Це – абсолютне знання, засноване на тотожності ума, що пізнає, із об'єктом, що пізнається.

У *середньовічній* філософії більш-менш чітке розпізнання розсудку й розуму можна виявити в **Еріугени** та **Мейстера Екхарта**. Проте й у стародавньо-церковній містиці в своєрідній формі присутня інтуїція такого розпізнання у зв'язку з дослідженням можливості осягання Абсолюту.

У містичному богослов'ї апофатизм дає можливість звільнитися від понять, властивих нашому мисленню, щоб, використовуючи їх як точки опори, підніматися від них до споглядання тієї реальності, яка не вміщується в жоден тварний ум. У трактаті "Божественні імена" **Діонісія Ареопагіта** читаємо: "за здорового розсудкування можна зрозуміти, що літери, склади, словосполучення, писемність служать для позначення чуттєвосприйманої дійсності; коли ж душа наша завдяки розсудковій діяльності досягає області умоосяжного, то чуттєво сприймане, з усім тим, що йому притаманне, стає зайвим, так само, як і здібності нашого розуму стають зайвими для душі, коли вона, ставши богоподібною, в нестримному пориванні прямує до неосяжного єднання променів неприступного Світла"[1]. Бог за сутністю своєю є неосяжним і перевершує можливості пізнання "будь-якого розуму й ума", але водночас саме Бог – „податель розуму, ума, мудрості". У "Божественних іменах" немає дистинкції "ума" і "розуму", але для думки Діонісія Ареопагіта істотне інше: вважаючи, що надприродне є доступним чуттєвому досвіду і вподібнюючи божественне людському, ми бажаємо його сприймати відповідно до наших понять, спокушуючись при цьому гадкою, ніби через явища осягаємо божественний та неосяжний розум. "Тим не менше варто пам'ятати, що ум наш здатний злетіти думкою до споглядання умоосяжного, хоча образ єднання, яким єство ума людського сполучається з потойбічним, залишається поза межами нашого розуміння. Тому про Божественне необхідно й мислити відповідно, а не звичайним порядком".[2] Отже, споглядання умоосяжного є шлях до Божественного, але в такому спогляданні воно ще не є даним. Лише в неосяжному над-умному екстазі розкривається Абсолютне, коли ум поступово відмовляється від усього сущого і врешті-решт виходить із себе самого і "надмислимим єднанням з'єднується із пресвітлим сіянням, й ось тоді, в неосяжній безодні

[1] Св. Дионисий Ареопагит. Божественный имена / Св. Дионисий Ареопагит ; [пер. с древнегреч. о.Леонид Лутковский] // Мистическое богословие. — К. : Путь к истине,1991. — С. 42 —43.

[2] Там само. — С. 68.

Премудрості, він і досягає просвітлення"[1]. Але водночас дослідження усього сущого так чи інакше є наближенням до пізнання Премудрості. За думкою Діонісія Ареопагіта, для того, щоб відчути глибину неосяжності Абсолюту, необхідна зосереджена праця, так би мовити, "раціонального гнозису", для якого єднання з неосяжним неможливе, але який розчищає шлях до "гнозису" містичного.

Подібні ідеї зустрічаються й у **Григорія Нисського**: "залишивши все видиме – не тільки те, що сприймає почуття, а й що бачить, здається, розум, (ум) невпинно йде до більш внутрішнього, доки допитливість розуму не проникне в незриме й неосяжне". Тут відчувається присутність інтуїції розпізнання "розуму" й ума: ум *веде* розум за межі будь-якого розуміння до неосяжного, користуючись його допитливістю і водночас залишаючи за порогом поняття та ноуменальні споглядання розуму. Залишаючи усе видиме, ум не залишає розум з усім видимим. Для осягання неосяжного потрібно, щоб "ум зайшов за розум" (але зберігаючи в собі його інтенцію, його "допитливість"), оскільки "Божественне безумство перебільшує людську мудрість" (1 Кор. 1,25).

Занурення ума в "світлозарний морок невідання-відання" є моментом "спекулятивного екстазу", коли ум виходить із свого єства, "із себе самого" і перебуває в стані "несамовитості". "Тут нехай замовкнуть усякі вуста, усяка мова; нехай замовкне й серце, цей хранитель помислів, і ум, цей кормчий почуттів, і думка, ця безсоромна птаха, що швидко витає, і нехай припиняться всілякі їхні хитрування" (Ісаак Сірін).[2]

За вчення **Іоанна Скота Еріугени** здібності людської душі відповідають ієрархії частин природи. Суто божественній, першій частині природи відповідає позачуттєвий розум, що виник з неї (intellectus), другій частині – розсудок (ratio), а третій – внутрішнє почуття. Пізнання починається з діяльності зовнішніх почуттів і переходить до внутрішнього почуття. Розсудок пізнає уже не речі, а їх безтілесні прототипи в божественному умі – Логосі. Розум у принципі спрямований на вищу, першу божественну природу, яка, проте, є неосяжною. Пізнання через розум наближає людину до ангелів, розсудкова ж діяльність (розмірковування) притаманна їй саме як людині.[3]

---

[1] Там само. — С. 69.

[2] Цит. за: Минин П. Главные направления древне-церковной мистики П. Минин // Мистическое богословие. — К. : Путь к истине, 1991. — С. 384.

[3] Див.: Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / В. В. Соколов. — М. : Высшая школа,1979. — С. 119—120.

У “Проповідях та міркуваннях” **Мейстера Екхарта** можна натрапити на аристотелівське розпізнання активного та пасивного розуму, хоча в цілому вчення Екхарта протистоїть схоластичній традиції, яка прагнула догмати церкви перекласти на сприйнятливу для розуму мову. “Зрозсудлені” одкровення того, що не піддається пізнанню “звичайним шляхом”, для *містика* уявляються перешкодою на шляху до єднання з неосяжним, з Абсолютом.

Мейстер Екхарт стверджує, що людина володіє дійсним, страждальним і можливим розумом. “Перший завжди готовий будь-яким чином діяти в Богові й у створенні, на честь і славу Бога; це його сфера і зветься він дійсним. Там же, де навпаки тому, діючим є Бог, повинен перебувати дух у пасивному стані. “Можливий” же розум звернений і на те, і на друге, так що дія Бога і страждальність духу є тут можливими. В одному дух виступає як діяльний: коли його дія звернена на нього самого; в іншому – пасивним, коли дія належить Богові”[1]. А далі йдеться про те, що дійсний розум звільняє, так би мовити, образи від зовнішніх речей, скидає з них речовину і все випадкове й такими переносить їх у пасивний розум: він породжує в останньому одухотворені образи. І тоді пасивний розум стає вагітним від дійсного, пізнає в собі речі, проте усвідомлювати ці речі він може лише через те, що дійсний розум знову і знову випромінює їх йому. Коли людина змушує до мовчання свій дійсний розум, Бог бере на себе “виконання справи”, породжуючи себе самого у пасивному розумові. В людському дійсному розумові образи можуть лише *слідувати* один за одним. Коли ж на цьому місці – Бог, то він породжує у пасивному розумі усю багатоманітність образів *одразу* в одну мить як “здійснення часів”.

“Предметом і змістом розуму буває сутність, а не щось випадкове, але чиста сутність!”[2] Розум не судить про речі, доки не знайде їх основи та сутності в істинному пізнанні. Але ніколи в цьому житті розум не знаходить спокою, щоб здобути його зануренням в чисту сутність, оскільки істинна основа для розуму прихована і є потаємною. Тільки сутність може дати розуму задоволення, але Бог віддаляє крок за кроком її від нього, щоб розум “зберігав своє завзяття”, був захоплений і надалі в прагненні володіти нескінченним благом, не заспокоювався на якійсь речі, але все глибше відчував би спрагу за вищим.

---

[1] Экхарт М. Проповеди и рассуждения. — Репринтное изд. 1912 г. / Мейстер Экхарт ; [пер. со средне-верхне-немецкого М. В. Сабашникова]. — М.: Политиздат, 1991— .— (Философская классика). — С. 79.

[2] Там само. — С. 84.

Що є характерним: містик Екхарт, так само, як і автор "Божественних імен", не вважає повне зречення розуму, розумного осягання необхідним для набуття над-розумного єднання з неосяжним Божеством. Розум просто не повинен заспокоюватись, зупинятися на чомусь одному, і якщо він буде зберігати своє завзяття, свою знемогу за вищим і буде здатним витримувати таку несамовиту напругу, тоді і відкривається шлях до істинних внутрішніх переживань, розчищається дорога до тієї "внутрішньої тиші", яка вже і є власне *містичним* станом душі.

Мейстер Екхарт виділяє шість сил душі – нижчі та вищі. До вищих належать: здатність зберігаюча (memocia), уподібнена Отцю в Трійці; розум (intellectus), вподіблений Сину; воля (voluntas), уподібнена Духу Святому. А де ж розсудок? Його Екхарт відносить до нижчих сил душі, які розташовуються так: "дар розпізнання" (rationale); "сила гнівлива"; третя сила йменується "бажанням". Якщо ж ми бажаємо обновитися в дусі, тоді кожна з шести сил душі повинна надіти перстень (обручку), позолочений золотом Божої любові. Якщо *розум* носить золотий перстень "Пізнання", то "дар розпізнання", розсудок – "Просвітництво". Розум – пізнання Бога в містичній напрузі до надрозумного. "Дар розпізнання" має справу з пізнанням речей світу цього, і знак "Просвітництво" означає, за Екхартом, що "розуміння твоє, поза часом, в усі часи просвіщується світлом Господнім"[1].

Повернемось до Мейстера Екхарта. Душа має природну схильність до тварного буття; всі її дії започатковуються в образах кінцевих речей. Ці дії в *кінцевому* є "справою буденного розсудку. Хоча діяльність його й бере свій початок у вищій області думки, вона починається з образу розуму, який за змістом визначається образом уяви, але істотно – тим найвищим, Богоспоглядальним прообразом, ним же душа так збагачується, що стає здатною осягнути правду всіх речей. До цієї діяльності ума прямує одразу ж воля, яка є нічим іншим, як потягом почуттів. І, отже, звичайний розсудок приймає речі за щось дійсне, а воля приймає їх за добро! Отже, речі (з точки зору розсудку – В.В.) мають предметом своєї діяльності самих себе. Тому вони далеко не досягають Бога"[2]. Як би буденний розсудок не тримався образів кінцевого, речового, насправді він бере початок свій від вищої сфери думки, від розуму. Розсудок починається з образу розуму, але *не знає* цього й знати не бажає. А образ розуму випливає з першообразу, який переповниться

[1] Экхарт М. Проповеди и рассуждения. — Репринтное изд. 1912 г. / Мейстер Экхарт ; [пер. со средне-верхне-немецкого М. В. Сабашникова]. — М.: Политиздат, 1991— .— (Философская классика). — С. 148.
[2] Там само. — С. 163.

силою уяви. Коди розсудок упевненно осягає природу речей, приймаючи їх за дійсний світ, він лише самому собі дописує "успіхи" своєї багатогранної активності. Розсудок воістину не відає, що творить, так само, як не відає він того, чому (або кому) забов'язаний він усім тим, що має "за душею", чию могутність він використовує, завдяки чому збагачується настільки, що є здатним до дійсного осягання.

Ось чому, і це є принциповим, й можливе сходження від розсудку до вищих форм розуміння: останні вже з самого початку містяться у розсудкові. Це не розсудок сходить до розуму, а *від нього сходять,* використовуючи як "підставку", "іпостась" (дійсно, розсудок – іпостась розуму) для сходження... Власне, це розум, долаючи самого себе в розсудку, повертається через сходження до самого себе. Розсудок – це своєрідне переродження розуму, його сходження униз, інволюція.

Тепер перейдемо до філософії **Ніколая Кузанського**, в якій міститься найбільш розроблена концепція розсудку й розуму в усій докантівській філософії. За Кузанським, людина "складається" із почуттів, інтелекту та посередника-розсудку. Інтелект не занурений в часове та речовинне, будучи абсолютно вільним від них; почуття ж цілком залежать від світу. Н. Кузанський пише: "розсудок стосовно інтелекту ніби на горизонті, а стосовно почуття – у зеніті, так що в ньому збігається те, що нижче і те, що вище часу"[1]. Завдяки причетності до інтелектуальної природи, розсудок зберігає певні закони, за допомогою яких він керує пориваннями пристрастей, вгамовує їх й приводить до рівноваги. Якщо почуття підкоряються розсудкові, то насамперед розсудок має підкоритися інтелекту. Бог є форма розуму, розум – форма душі, душа – форма тіла. Розсудок, в такому випадку, – осереддя, через яке "сходить в тіло розумне коріння"[2]. Розсудок користується почуттям як знаряддям розпізнання чуттєвих речей. Розсудок є певним чином "точність почуття"[3]. Проте слабкість розсудку полягає в тому, що він не може мислити збіг протилежностей. Кузанський зазначає: "Сила простої розумної природи є такою великою, що охоплює собою речі, які розсудок розділяє як протилежні"[4]. Тільки розум по той бік

[1] Кузанский Николай. Об учёном незнании / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В. В. Бибихин]. — М. : Мысль, 1979— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 159.

[2] Кузанский Николай. О предположениях / Николай Кузанский ; [пер. с лат. З. А. Тажуризина]. — М. : Мысль, 1979— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 200.

[3] Там само. — С. 211.

[4] Там само. — С. 211 .

розсудку “згортає протилежності”. Розсудок усе прагне звести до єдиного принципу, але принцип цей – уникання збігу суперечливого.

Ніколай Кузанський не просто протиставляє розсудок і розум (інтелект, ум) і не просто вказує на їх взаємозв’язок, – його концепція глибша, ніж оці прості констатації. Інтелект як вище *міститься у нижчому, проникає* в нижчі здібності. У почутті інтелект є почуттям, в уяві – уява, в розсудкові – розсудок. “Єдність інтелекту сходить тим самим в іншість розсудку, єдність розсудку – в іншість уяви, єдність уяви – в іншість почуття. Щоб краще зрозуміти, зрозумій це сходження догори згорнутим зі сходженням униз”[1]. Отже, з’являється ще один персонаж: уява (фантазія), яка розміщується, за Кузанцем, між чуттєвістю та розсудком. Таке ж “розміщення” уяви ми знаходимо і у Канта, який, на відміну від Кузанського, акцентує спонтанність, самодіяльність уяви, та й розсудок у Канта активно конструює предмет пізнання.

Самозрозумілість раціонального (розсудкового) смислу, за Кузанським, пов’язана зі сходженням у нього інтелекту. “Інтелект у нас – ніби сім’я духовного вогню, розташоване у раціональній природі, що спалахує, як у матерії”[2]. Розсудок як сфера „*ratio*” виникає та існує “в тіні інтелекту”. Інтелектуальна природа має свої нескінченні ступені нижче божественної. Інтелект міститься в розсудкові, як щось, розташоване в своєму вмістилищі, ніби свіча в кімнаті, яка освітлює й кімнату, й усі стіни.[3]

Здатність іменування походить від розсудку як діяльності, що розпізнає, проте неіменоване, безконечне, де збігаються усі протилежності, – позамежне для розсудку. Світло віри просвітлює інтелект, щоб він міг піднятися над будь-якою розсудковістю до осягнення істини. “Ведений цим світлом і віруючи, що він може досягнути істини, якої не в змозі досягнути за допомогою розсудку, цього ніби свого знаряддя, ум в якомусь богонатхненному пориванні залишає свою неміч й сліпоту, заради яких спирався на посох розсудку, і переконується, що, укріплений тим, що вловила віра, сам може рухатися в нехибній надії досягнути обітовань своєї

[1] Кузанский Николай. О предположениях / Николай Кузанский ; [пер. с лат. З. А. Тажуризина]. — М. : Мысль, 1979— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 267.

[2] Там само. — С. 268.

[3] Див.: Кузанский Николай. О видении Бога / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В. В. Бибихин]. — М. : Мысль, 1980 — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 2). — С. 85.

міцної віри, до оволодіння якими він прямує дорогою любові"[1]. Отже, розсудок певною мірою є "неміч", "сліпота" розуму. *Розсудок є знаряддям, "посохом" розуму,* а для досягнення вищих істин розум змушений відмовитись від його послуг.

За Кузанцем, розсудок "рухається навколо речей, що підпадають під відчуття", робить їх розпізнання, проте форма в своїй істині не знаходиться в тому, з чим має справу розсудок. Розсудок нездатний осягнути нескінченну форму. *В мисленні ума є щось таке,* чого *не було ані у відчутті, ані в розсудкові,* "першообраз та неповідомлювана істина форм", яка відсвічує в чуттєвих речах. Ум є *формою* руху розсудку; як зір бачить і не знає, що він бачить, без розпізнання, яке надає йому форму, ясність і досконалість, тобто без розсудку, "так і розсудок висновує і не знає, що він висновує, без ума; тільки ум надає міркуванню форму, ясність і досконалість, і розсудок починає розуміти, про що він висновує"[2]. Таким чином, подібно до того, як розсудок є формою відчуттів та уявлень, що розпізнає, *ум є формою актів розсудку, що розпізнає*.

Ум як вища здатність, як образ першообразу усіх речей, здатний до уподібнювання: "у його здатності бути живою податливістю, тобто в ньому самому, містяться поняття усього, оскільки усьому він може себе уподібнити"[3], в тому числі ум уподібнює себе нижчим здатностям: в зорі він уподібнює себе видимому, в слухові – чуваному, у смакові – тому, що смакується, у відчутті – відчуваному, в уявленні – уявлюваному, в розсудкові – раціонально осягненому. Ум в розсудку погоджує себе з речами. Таким чином, "віртуально ум складається зі здатності мислення, міркування, уяви та відчуття, так що й сам він як ціле називається силою мислення, силою міркування, силою уяви та силою відчуття"[4].

Кузанець прямо говорить, що розсудок є "виродженням" ума, який в рухові розсудку сприймає речі не в собі, а так, як форма існує в мінливій матерії, де ум не може досягнути істини, але звертається до образу. Наш ум є не визначеним, не вимірюваним, не обмеженим ніяким актом розсудку; наш ум визначається та вимірюється лише умом "нествореним", як істина – свій живий образ, створений з неї, в ній і нею. Те, що досліджується

---

[1] Кузанский Николай. О богосыновстве / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В. В. Бибихин]. — М. : Мысль, 1979 — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 334.

[2] Кузанский Николай. Простец об уме / Николай Кузанский ; [пер. с лат. А. Ф. Лосев]. — М. : Мысль, 1979 — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 402.

[3] Там само. — С. 413.

[4] Там само. — С. 432.

розсудком, але "не бачиться гостротою розумових очей"[1], не є останньою достовірністю, хоча здавалося б, що воно вельми наблизилося до істини.

Ось таке розуміння співвідношення розсудку і розуму (інтелекту, ума) в філософії Ніколая Кузанського. Тут ми маємо справу із досить продуманою та цілісною концепцією, яка рухається в межах середньовічного Розуму, проте мислення Кузанця стоїть ніби вже на порозі іншої форми розуміння. В.С. Біблєр зазначає, що Ум (mens) Кузанця є своєрідним визначенням інтелекту в *момент його перетворення*, в точці такого перетворення. Ум як "уподіблення охопленню крапкою" – "*надає міру речам*, він згортає безконечне в кінцевому й тим самим робить безконечне пізнаваним, вимірюваним, вловимим, а кінцеве – "образом вічності", яке може бути розгорнуте і явлене як щось, що не має ані кінця, ані початку, як щось існуюче в світі Бруно і навіть Галілея, – світі нескінченного лінійного слідування"[2]. Середньовічна ідея безконечного, всеохоплюючого суб'єкта знайшла свій логічний образ – *образ точки*. І виявляється, що ця всетотожна, всеохоплююча точка все має *поза собою,* – і в смислі абсолютної пустоти, оскільки всі речі втиснуті в точку, і в смислі актуального буття цієї "точки", її руху. Отже, божественний світ середньовічного розуміння "згортається в точку", її *розгортання* дає світ *безконечного об'єкта* по відношенню до кінцевого розуму, що пізнає. А це вже притаманно установці класичного новоєвропейського розуму.

До речі, майже таке ж розпізнання всередині мислення, як і у Ніколая Кузанського, можна знайти у Джордано Бруно: "Істина міститься в чуттєвому об'єкті, як в дзеркалі, в розумі – за допомогою аргументів та міркувань, в інтелекті – за допомогою принципів та висновувань, в духові – у власній та живій формі"[3]. Думка про те, що саме *дух* є "власною та живою формою істини", де знімаються "розум" та "інтелект" (тобто, розсудок і розум) – постає гранично цікавою та плідною; вона неодноразово в тому чи іншому вигляді траплятиметься в російській релігійній філософії.

Кантівська концепція розсудку і розуму (Verstand і Vernunft) була предметом численних досліджень, а тому зупинимось лише на деяких

---

[1] Николай Кузанский. О неином / Николай Кузанский ; [пер. с лат. А. Ф. Лосев]. — М. : Мысль, 1980 — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 2). — С. 299.

[2] Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М. : Политиздат, 1991. — С. 75. (Див. також: С. 76 —82).

[3] Бруно Джордано. Диалоги / Джоржано Бруно / ред. и вступит. статья М.А. Дынника. — М. : Госполитиздат, 1949. — С. 305.

моментах. Отже, відповідно до Канта, розсудок диктує предметам чуттєвого досвіду свої закони, але сам він принципово обмежений предметами можливого (чуттєвого) досвіду. Якщо розсудок є здатністю мислити в *поняттях,* то розум має справу з *ідеями*, які, своєю чергою, виконують регулятивну функцію, оскільки вважати, за Кантом, що цим ідеям щось відповідає як об'єктам за межами нашого можливого досвіду, значить впадати в "трансцендентальну ілюзію". Розум у своєму теоретичному варіанті спрямований на розсудок, щоб наше пізнання не зазіхало на "речі-в-собі". Іншими словами, "чистий розум" тією чи іншою мірою *стримує пізнавальну активність* розсудку.

Проте у Канта особливу роль як у пізнанні, так і в повсякденному житті відіграє не тільки розсудок, а й те, що філософ називає "здатністю судження". Якщо розсудок є здатністю встановлювати правила, то *здатність судження* є вмінням "підводити під правила", тобто є вмінням правильно (тобто конкретно) застосовувати правила. При цьому Кант зауважує, що "загальна логіка" не містить жодних вказівок щодо здатності судження. Хоча розсудок і "здатний до навчання через правила і до засвоєння їх, тим не менше здатність судження є особливим даром, який вимагав вправ, але якому навчитися неможливо"[1]. Відсутність цієї здатності і є тим, що зветься глупством, і "проти цього недоліку немає ліків".

Кант пише: "*Правильний* розсудок, здатність судження, що має *великий досвід*, та *ґрунтовний розум* складають усю сферу інтелектуальної пізнавальної здатності передовсім остільки, оскільки ця здатність розглядається як засіб сприяння практичному, тобто для досягання цілей"[2]. Правильний розсудок Кант ще йменує "здоровим розсудком", оскільки в ньому є *відповідність* понять меті їх застосування. Отже, розсудок дає правила; здатність судження знаходить особливе тією мірою, якою воно підходить під правило; розум є здатністю виводити особливе із загального і

[1] Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. О. Лосский]. — М. : Мысль, 1964. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 тт. / И. Кант ; т. 3) — С. 218. Е .В. Ільєнков так звану "здатність судження" називає умом у власному смислі слова, тобто вмінням співвіднести дію з особливою ситуацією, характеристики якою не містяться в жодних апріорних правилах. Водночас відсутність такої здатності Ільєнков пов'язує з відсутністю уяви (фантазії) (див.: Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии / Э. В. Ильенков // Искусство и коммунистический идеал. — М. : Искусство, 1984. — С. 224-276).

[2] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1966— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 тт. / И. Кант ; т. 6) — С. 436.

це особливе репрезентувати за принципами і як щось необхідне. Розум – це здатність *судити* за основоположеннями і *вчиняти* за ними.

Цікаво, що Кант, аналізуючи "хвороби душі" (в психіатричному смислі), дає таке їх розпізнання: *ідіотизм* – це нездатність привести уявлення в порядок, необхідний для досвіду; *запаморочення* - тут розсудок "в порядку", в нормі, але порушується його зв'язок з уявою: власне уявлення приймається за сприйняття; *божевілля* – порушення здатності судження: тут уява, діючи подібно до розсудку, поєднує непоєднувані речі і видає ці сполучення за загальне; *безумство* – хвороба розладнаного розуму, коли душевнохворий "перестрибує усю драбину досвіду і уявляє, ніби осягає неосяжне"[1]. Останній вид божевілля Кант називає систематичним, на відміну від безладних або методичних попередніх. Не виключено, що філософський лад ума Геґеля Кант відніс би саме до останнього виду божевілля, оскільки Геґель чистоту кантівського "ноумена" заповнює змістовністю спекулятивного руху думки.

За Кантом, наш людський розсудок є здатністю давати поняття: він є лише *дискурсивним* розсудком. Для нього зовсім *випадкове* те особливе, яке підводиться ним (а точніше, здатністю судження) під поняття. Проте в "Критиці здатності судження", розглядаючи телеологічне відношення, Кант робить вельми цікаве зауваження про можливість іншого, "не нашого", людського, *інтуїтивного* розсудку. Для останнього немає випадкового поєднання особливого і загального; іншими словами, тут загальне схоплюється у внутрішній єдності з особливим. Саме тому, каже Кант, ми повинні мислити й інший, відмінний від нашого, дискурсивного, *інтуїтивний* розсудок, щодо якого ми були б здатні "відповідність законів природи до нашої здатності судження, мислиме для нашого розсудку тільки через посередництво цілей, уявити як *необхідне*"[2]. Якщо в дискурсивному розсудку ми йдемо від аналітично загального (понять) до особливого в емпіричному споглядані, то можливий інтуїтивний розсудок йшов би від *синтетично загального* споглядання цілого як такого, до особливого, тобто якщо дискурсивний розсудок йде від частин до цілого, то інтуїтивний – від цілого до частин. Симптоматично, що такий можливий спосіб розуміння

---

[1] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1966— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 тт. / И. Кант ; т. 6) — С. 456.

[2] Кант И. Критика способности суждения / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1966 — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 тт. / И. Кант ; т. 5) — С. 436. Див. також: С. 437 —440.

Кант пов'язує не з пізнанням природи як механічного агрегату частин, а з телеологією, з *цільовим* відношенням, себто – зі світом людини.

Намагаючись подолати деяку "недомовленість" філософії Канта, **І. Г. Фіхте** радикально субстанціалізує трансцендентальну єдність апперцепції і вивільняє діяльність продуктивної уяви. Увесь механізм людського духу, вважає Фіхте, може бути виведений з неї. Продуктивна уява покладає "не-Я", завдяки їй же "Я" визначається через "не-Я". Нескінченна діяльність "Я" супроводжується необхідними точками рефлексії та рефлексії над самою рефлексією, що, за Фіхте, означає подолання обмеження.

Отже, відчуття, споглядання, уява. Але акт фіксації продукту уяви вимагає нової рефлексії, – це і є розсудок. "Розсудок є розсудком лише постільки, оскільки у ньому щось закріплюється; і все, що закріплюється, закріплюється виключно в розсудкові. Розсудок можна описати як закріплену розумом силу уяви, або ж як розум, якому надані об'єкти через силу уяви. Розсудок – що б час від часу ні розповідали про його дії – є бездіяльна здатність духу, яка знаходиться в спокої, є простим сховищем створеного силою уяви, визначеної розумом..."[1]. Таким чином, у розсудку мінливе зупиняється, стає сталим, стійким. Проте тільки через засвоєння та оволодіння в розсудку результату творчої сили уяви її продукт стає реальним. Фіксований розсудком образ дає нам *поняття* речі.

Фіхте йде далі: рефлексія над розсудком здійснюється як здатність судження, але саме розсудок дає об'єкти для здатності судження. Рефлектуючи над самою здатністю судження, тобто, над здатністю абстрагуватись від будь-яких об'єктів, "Я" усвідомлює своє самовизначення: воно визначається тільки самим собою і тому є вільним; це – ступінь *розуму*. Згідно з Фіхте, розум не є річ, "яка ніби є та існує тут; він є образ дій, і винятково образ дій. Розум споглядає самого себе: він здатний зробити це і робить це саме тому, що він є розум; але інакше він і не може бути знайденим, оскільки він існує як спосіб дій... Але визначеність чистого способу дії, як такого, дає не буття, а те, що повинно бути"[2]. Розумна істота, за Фіхте, існує абсолютно, незалежно, як причина самої себе; отже, *розум* тут збігається з *свободою*.

---

[1] Фихте И. Г. Основа общего наукоучения / И. Г. Фихте ; [пер. с нем Е.Трубецкого]. — СПб. : Мифрил, 1993— .— (Сочинения: в 2 т. / И. Г. Фихте ; т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского). — С. 209.

[2] Цит. за: Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума: Из истории немецкой классической философии и литературы / Бур М., Иррлиц Г. — М.: Прогресс, 1978. — С. 156.

Ф. В. Й. Шеллінґ певним чином долає суб'єктивістську обмеженість філософії Фіхте у напрямі від суб'єктивного "суб'єкт-об'єкта" до об'єктивного "суб'єкт-об'єкта". Далеко не в усіх працях Шеллінґа простежується чітке розпізнання розсудку та розуму, що, мабуть, аж ніяк не може вважатися якимось "недоліком" філософії Шеллінґа, який постійно переосмислював свої висхідні принципи.

У "Системі трансцендентального ідеалізму", осмислюючи природу та „механізми" принципового для раннього Шеллінґа поняття "інтелектуального споглядання", про розсудок, власне, і мови немає, окрім деяких зауважень. Шеллінґ уважає, що всяке знання набуває свою реальність із безпосереднього пізнання, яке присутнє лише у спогляданні, тоді як „поняття є лише тінями реальності, що відкидаються відтворювальною здатністю, розсудком, який сам передбачає щось вище, таке, що не має поза собою оригіналу і яке виробляє за допомогою первісної сили із самого себе"[1]. Розглядаючи зв'язок теоретичного та практичного, Шеллінґ виявляє деяку протилежність: я усвідомлюю свободу, а тим самим – і безконечність, однак змушений водночас мати уявлення, я постійно насильницьки, примусово повертаюся до кінцевості. За наявності такої суперечності має виникнути діяльність, що ширяє на вільній відстані між безконечністю та кінцевістю. Цю діяльність Шеллінґ називає уявою, зазначаючи, що йдеться не про звичайне уявлення про "уяву". Діяльність уяви породжує такі продукти, які теж "ширяють" між безконечністю та кінцевістю. На противагу „поняттям" продукти такого "ширяння" звуться "ідеями". Саме тому уява є у цьому процесі, стверджує Шеллінґ, *не розсудок,* а *розум*. А з іншого боку, "те, що ми звичайно називаємо теоретичним розумом, є нічим іншим, як уявою на службі у свободи"[2].

Якщо ідеї як об'єкти уяви перетворюються на об'єкти розсудку, то це веде до нерозв'язних суперечностей, які Кант визначив як антиномії розуму. Таким чином, ранній Шеллінґ діяльність розуму безпосередньо пов'язує із продуктивною уявою, яка у нього розуміється як інтелектуальна інтуїція.

У діалозі "Бруно, або про Божественне та природне начало речей" Шеллінґ більш чітко визначає особливості розсудкового пізнання. Якщо "кінцевий розсудок" порівняти з вищою ідеєю (і способом буття усіх речей у ній), то виявляється, що в розсудкові все "обернене, ніби поставлене

[1] Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина]. — М. : Мысль, 1987— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга). — С. 308-309.
[2] Там само. – С. 425.

на голову". Розсудок – підлеглий спосіб пізнання. Розум же є в усьому: в спогляданні він підкорений спогляданню, у розсудкові – розсудку. В розумі розсудок та споглядання абсолютно єдині.

За Шеллінґом, найбільша помилка вважати "підкорений розсудку розум самим розумом". Але ж те, що "багато з філософів до нас і майже всі, хто вважає себе такими тепер, називають розумом, ще стосується сфери розсудку"[1]. Ця думка, на мій погляд, принципова в усій проблематиці розсудку і розуму.

Усе, що ми називаємо в речах реальним, зазначає далі Шеллінґ, є таким тільки завдяки своїй участі в абсолютній сутності, і жодне з відображень не являє її в повній нероздільності, окрім *розуму*, в якому все досягає такої ж єдності мислення та буття, як в абсолюті. Пізнаючи самого себе, покладаючи всезагальне, абсолютну ту нерозпізнаність, яка в ньому є, як матерію та форму усіх речей, розум "єдиний безпосередньо пізнає все божественне"[2]. Якщо ж розум слугує розсудкові, то для нього абсолютне виступає роздільним, воно розпадається на "душу", "світ" та "Бога".

У "Штутгартських бесідах" Шеллінґ співвідносить розсудок та розум трохи інакше. Він виділяє три духовні здібності людини: нрав, дух, душу. Нрав пов'язаний із потягом та почуттями; дух підкорений свідомості, тут панує розсудок. Душа ж є найвищою духовною потенцією (мистецтво, філософія, мораль, релігія). Таким чином, розсудок більше стосується особистості; розум – надперсональний.[3]

Й. В. Ґете розпізнає розсудок та розум так: "Доля розуму – те, що перебуває у становленні; доля розсудку – те, що вже виникло. Розуму байдуже, навіщо; розсудок не питає, звідки. Розум знаходить радість в самому розвиткові; розсудок бажає все зупинити, щоб використати"[4]. У бесіді з Рімером Ґете зауважив: "Розсудок є таким же старим, як і світ, навіть дитина має розсудок; але зовсім не в кожній епосі він застосовується однаково і на ті ж самі предмети. Більш ранні століття знаходили свої ідеї у спогляданнях фантазії; наше століття зводить їх у поняття. Там було більше

---

[1] Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о Божественном и природном начале вещей. Беседа / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина]. — М. : Мысль, 1987— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга). — С. 560.

[2] Там само. – С. 562.

[3] Див.: Гулыга А. В. Шеллинг / А. В. Гулыга – М : Мол. гвардия, 1982— .— (Жизнь замечат. людей. Сер. биогр. Вып. 10 (628)). — С. 193.

[4] Гете И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся / И. В. Гете ; [пер. с нем. С.Ошеров] — М. : Худож. лит., 1979— .— (Собр. соч: В 10 т. / И. В. Гете ; т. 8). — С 262.

продуктивної сили, тепер переважають сили руйнування та розкладу"[1]. Водночас Ґете переконаний, що усі "маніфестації людської істоти" – чуттєвість і розум, сила уяви та розсудок – повинні бути розвинені у людини до рішучої єдності, яка б з цих властивостей не переважала. Сам Й. В. Гете як феномен культури й маніфестував таку "рішучу єдність", ту цільність творчої натури, яка органічно долала будь-які обмеженості. Передовсім це стосується того поєднання мислення та споглядання, яке суттєво відрізняє творчий метод Ґете як природодослідника.

І. - П. Еккерман пригадує такі міркування Ґете: за допомогою розсудку до таїн природи, до її правди не дістатись; "людина повинна стати володарем вищого розуму, щоб доторкнутись до шат богині, яка являється їй (людині – В.В.) в прафеноменах фізичних і моральнісних, таїться за ними і їх створює. Але божество дає себе знати лише в живому, в тому, що перебуває у становленні і постійно змінюється, а не в тому, що склалося і застигло. Тому і розум у своєму пориванні до божественного має справу лише з живим, таким, що перебуває у становленні, розсудок же вилучає користь для себе із того, що склалось і застигло"[2] . Розсудок, за Ґете, це "діловитий звідник", що „на свій манер поєднує найбільш шляхетне з найбільш заяложеним" (у рос. перекладі – "*пошлым*").

У творах класиків німецької філософії (Канта, Фіхте, Шеллінґа і Геґеля) розсудок і розум позначалися німецькими словами "Verstand" і "Vernunft". А ось **Фрідріх Шлегель** свідомо повертається до докантівського вживання слів "Verstand" і "Vernunft". З його точки зору, "розум" є страждальним мисленням, грубим механізмом свідомості, мисленням за поняттями і законами речі. "Розум" постає лише різновидом мислення. Протилежна йому різновидність – цілковито діяльне, вільне мислення, "*ум*". "Якщо безконечна повнота світу повинна стати предметом розуму, то попередньо їй слід було б позбавитися своєї повноти, тобто своєї істотності, і прийняти смертну природу. Єдина думка, яка може бути у розуму про безконечне, – це негативна, абстрактна думка; тому *розумне* (vernunftig) мислення веде до суцільних суперечностей і заблуджень. Не таким є *умне* (verstandig) мислення, набуття безконечної повноти і поняття, яке як потяг і прагнення можна назвати *допитливістю*, а як плід її – *знанням*"[3]. Фр. Шлегель уважає,

[1] Цит. за: Шпенглер О . Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / Шпенглер О. ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 609.

[2] Эккерман И.- П. Разговоры с Гёте / И. – П. Эккерман ; [пер. с нем. Н. Ман] / Вступит. статья Н. Вильмонта; комент. и указатель А. Аникста. М.: Худож. лит., 1981— С. 288.

[3] Шлегель Фридрих. Развитие философии в двенадцати книгах / Фридрих Шлегель ; [пер. с нем. Ю. Н. Попов] // Шлегель Фридрих. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Шлегель Фридрих ; т. II. — М.: Искусство,1983 — .— (История эстетики в памятниках и

що з часів Канта у вживанні термінів "Verstand" і "Vernunft" царить "вавілонське змішання слів". Себе ж він відносить до "більш стародавнього способу думок" , розуміючи під божественними речами такі, що є вищими за будь-який розум (Vernunft). "Згідно з більш давнім вживанням слів, не розум (ratio), спільний для усіх і повсюди той самий, але ум (intellectus) є тим місцем у пізнавальній здатності людини, де відбувається вище осяяння"[1]. Дійсно, в докантівському вживанні "Verstand" означало вище духовне розуміння і відповідало грецькому поняттю "nous" і латинському "intellectus".

Артур Шопенгауер розсудок і розум розпізнає зовсім не в кантівсько-гегелівському смислі. Він уважає, що розсудок – споглядає, а розум дає абстрактні поняття. "В точному смислі слова *ум* позначає винятково розсудок, що стоїть на службі у волі"[2]. Правильно пізнане розумом – це істина як абстрактне судження з достатньою підставою; правильно пізнане розсудком – реальність. Отже, будь-яке споглядання є чистим розсудковим пізнанням. Володимир Соловйов звертає увагу на таку "незвичну термінологію": „Шопенгауер слово "Verstand" вживає не в смислі здатності відстороненого мислення, а в смислі здатності безпосереднього споглядального... представлення, абстрактне ж мислення він приписує розуму, 'Vernunft'"[3]. В. Соловйов говорить, що, можливо, стосовно німецької мови Шопенгауер має рацію, але російською "споглядальний розсудок" є contradiction in adjecto.

Дійсно, у німецькій мові слово "Verstand" походить від дієслова „ver-stehen", тобто – *розуміти*. Російське ж "розсудок", за думкою П. П. Гайденко, більше відповідає німецькому "Urtail" – судження.[4]. *Розуміння*, здатність мислення як здатність володіти поняттями Кант, Фіхте і Шеллінґ пов'язують саме з розсудком (Verstand). Геґель же робить радикальний поворот у *переосмисленні самого розуміння*: на рівні розсудку

документах). — С.163.

[1] Там само. — С. 418—419.

[2] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд] // М.: Московский Клуб, 1992— .— (Собрание сочинений: в 5 т. / А. Шопенгауэр ; т. 1). — С. 69.

[3] Соловьёв В. С. Кризис западной философии. Против позитивистов / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги). — С . 51 (прим.).

[4] Див.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность / П. П. Гайденко. — М. : Мысль, 1979. — С. 81. См. также: Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей / Н. В. Мотрошилова. — М. : Наука, 1991. — С. 379.

ми ще *не маємо справи* з поняттям як таким, тут – лише загальні представлення. Зрозуміти ж, висловити в понятті, за Геґелем, значить подолати розсудкову однобічність і схопити внутрішню єдність різних (у тому числі й протилежних) визначень у вищій формі розуміння, у спекулятивному розумі. Поняття в геґелівській інтерпретації постає єдністю протилежностей, єдністю всезагального, особливого та одиничного, і лише тоді воно осягає істинне.

Як відомо, Шеллінґ не зміг зрозуміти нової філософії свого старого друга. Подужавши передмову до "Феноменології духу", Шеллінґ пише Геґелю: "я визнаю, що не розумію смислу того, чому ти протиставляєш *поняття* інтуїції. Адже не можеш ти розуміти під поняттям щось інше, ніж те, що ми з тобою звемо ідеєю, яка, з одного боку, є поняттям, а з іншого – інтуїцією"[1]. Проте у своїх "Мюнхенських лекціях з історії нової філософії" Шеллінґ взагалі оцінює філософію Геґеля як "епізод" і досить різко протистоїть геґелівському розумінню "розуміння". Геґель уважає, що загальне завдання філософії полягає в тому, щоб вивести людину за межі тільки представлення, тобто мислення, обмеженого розсудком. Шеллінґ погоджується з цим пунктом у тому плані, що філософія нічого не повинна брати наявним і не піддавати рефлексії тільки як дане. Проте при цьому Шеллінґ стверджує, що якщо *вищі* відношення, через які світ стає зрозумілим, не можуть бути наближені до представлення і стати йому зрозумілими, що якщо вони взагалі – над усяким представленням, то треба шукати якусь не пов'язану з природою філософію. І далі Шеллінґ висловлюється цілком визначено: "той, хто хоче піднятися над усіма природними поняттями під приводом того, що це лише кінцеві розсудкові визначення, сам позбавляє себе усіх органів розуміння, тому що зрозумілим нам може стати все лише в цих формах"[2]. Отже, Шеллінґ залишається на своїй позиції: зрозуміти – значить виразити в *розсудкових формах*; розсудок – орган розуміння.

Геґель же "винаходить" інший, над-розсудковий "орган розуміння" – "спекулятивне поняття" як істинну форму руху розуму, завдяки якому ми здатні зрозуміти (рос. – "*по-нять*", "*по-ять*"). І найбільш незрозуміле –

---

[1] Шеллинг — Гегелю. Мюнхен, 2 ноября 1807 г. / Ф. В. Й. Шеллинг // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль,1971 — .— (Философское наследие). — Т. 2. — С. 283.

[2] Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина и А. В. Митхайлов]. — М. : Мысль, 1989— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.2 / Сост., ред. А.В. Гулыга). — С. 528.

безконечність, присутність усього в усьому, Абсолют, Божество. Геґель шеллінгівське „ширяння" сили уяви між кінцевим та безконечним заключає всередину поняття. Тільки вся річ у тому, що, як зазначає І.О. Ільїн, для розуміння "спекулятивного поняття" вимагає насамперед "повної відмови від того, що зветься "поняттям" у звичайній логіці"[3].

У **Геґеля** ми знаходимо, мабуть, найбільш розроблену концепцію розсудку і розуму в усій західноєвропейській філософії. З приводу геґелівського розуміння змісту категорій "розсудок" і "розум" написано так багато, що на цьому немає сенсу спеціально зупинятися.[1] Ясним є одне: Геґель, продовжує традиційне для його безпосередніх попередників розпізнання розсудку та розуму, але вже на грунті свідомо вираженого і підданого ретельній категоріальній рефлексії діалектичного способу мислення. Геґель аж ніяк не відкидав розсудок як необхідний тип мислення, проте намагався його зрозуміти, тобто побачити очима розуму. Геґель справедливо стверджував: "Зрозуміння того, що діалектика складає природу самого мислення, що як розсудок воно повинно впадати в заперечення самого себе, в суперечність, зрозуміння цього складає одну з головних сторін логіки"[2]. Геґель не просто постійно стверджував вищість розуму в порівнянні з розсудком. Він природу розуму, спосіб здійснення його потужної творчої сили обґрунтував логічно, побудувавши (= розкривши) діалектичну логіку як логос здійснення розуму через рух категорій та їх зв'язків. При цьому Геґель показав і пояснив, як *можна і треба мислити* суперечність, поєднання протилежностей, і що це є справою саме спекулятивного розуму.

Як відомо, Кант піддав критиці традиційну тезу попереднього європейського раціоналізму: порядок ідей відповідає порядкові речей. За Кантом це, як кажуть в Одесі, "*две большие разницы*". Ось через що у Канта "річ-в-собі" є непізнаваною. Наш інтелект має власне (апріорне) влаштування. Геґель, враховуючи здобутки кантівської критики та результати філософських міркувань Фіхте і Шеллінґа, ніби хоче голосно

---

[3] Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — СПб.: Наука, 1994— . — (Серия "Слово о сущем"). — С. 71. Розгляд специфіки гегелівського способу філософствування (єдність мислення та споглядання) буде здійснений у третій главі.

[1] Див. праці К. Фішера, Ф. Коплстона, І. О. Ільїна, Е. В. Ільєнкова, В. І. Шинкарука, І. С. Нарського, П. В. Копніна, Є. П. Сітковського, Л. А. Суслової, І. Зелени, В. С. Швирьова, С. М. Марєєва, А. В. Гулиги, Л. Б. Пунтеля , М. Ф. Бикової, В. І. Бартона та ін.

[2] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Философское наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 96.

сказати: якщо, дійсно, порядок ідей не відповідає порядкові речей, *так приведіть* "порядок ідей" (тобто, спосіб роботи інтелекту) у відповідність із "порядком речей", точніше – із *рухом суті, сутності* речей, зі способом саморозгортання і саморозвитку сущого. Іншими словами, усвідомте радикальну обмеженість формальної логіки і перейдіть до логіки вищого порядку – до *діалектики*. Розум повинен бути *діалектичним* (хіба не про це йдеться ще у Платона?), інакше він не розум, а лише розсудок...

Тут недоречно, мабуть, виписувати всі тонкощі геґелівського розпізнання розсудку і розуму. Геґелівське тлумачення Розуму не раз піддавалось критиці, насамперед через „панлогізм", логіцизм. У цій критиці, безперечно, міститься істотна правда, проте, на моє переконання, його опоненти не завжди адекватно розпредмечували суто геґелівський смисл поняття "логічного", не враховували, що геґелівська логіка (діалектика) – це зовсім інша, інакша логіка, ніж звичайна, розсудкова. Геґелівська логіка виступає як логіка *інакше*. Неправда, що Геґель усе звів до логіки; навпаки, він "усе" (цілісність буття і цілісність людського духу) "запакував" у логіку, шукаючи внутрішні виміри, тобто Геґель "усе" прагнув, як дійсний філософ, осмислити, зрозуміти, виявити у рухові інтелектуальних форм.

Людвіг Фойєрбах так характеризує метод Геґеля: принципом філософії Геґеля був мислячий розум, "він включив у філософію елемент раціоналізму, розсудок, а саме, як момент самого абсолюту; при цьому він включив розсудок, який фактично був вилучений із ідеї абсолюту, хоча філософи й уявляли протилежне і запевняли в тому"[1]. При цьому Фойєрбах скаржиться на те, що у Геґеля врешті-решт розсудок одержав "лише чисто негативний смисл".

Стосовно ж поглядів самого Фойєрбаха з приводу розпізнання розсудку й розуму досить важко сказати щось певне: він майже усюди вживає їх як синоніми. Говорячи в "Сутності християнства" про сутнісні сили людини, Фойєрбах називає розум, волю та серце. І водночас тут же йдеться про „розсудок, смак та силу судження". "Розсудок вимірює речі мірою істоти... Розсудок – це круговид даної істоти". І далі: "Розсудок – критерій усього існуючого, усієї дійсності"[2]. Вловити тонкощі фойєрбахівського розпізнання не видається можливим, – мабуть,

---

[1] Фейербах Л. К критике философии Гегеля / Л. Фейербах ; [пер. с нем. П. С. Попов]. — М. : Госполитиздат, 1955— .— (Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах ; т. 1). — С. 86.

[2] Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах ; [пер. с нем. Ю. М. Антоновский] — М. : Госполитиздат, 1955— .— (Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах ; т. 2). — С. 37.

Фойєрбахом саме розпізнання розсудку та розуму не проводиться, наскільки можна судити за досить невдалим перекладом. Проте один з його афоризмів до розуміння природи розуму безпосередньо стосується: "Ти є розум Я"[3].

К. Маркс та Ф. Енгельс переосмислюють у контексті власної філософії гегелівські категорії "розсудок" та "розум", вживаючи їх для протиставлення мислення "здорового глузду" та мислення власне діалектичного, що достатньою мірою досліджено у відповідній літературі.[1]

Посткласична філософія не залишає поза своєю увагою проблему розсудку та розуму, але розглядає її в контексті переосмислення місця самого розуму в людському бутті, розвінчанням просвітницьких ілюзій класичного розуму. Відчуття кризи усієї західної цивілізації, заснованої на невпинній експансії розуму, що пізнає та організує викликало цілком закономірну гостру недовіру до останнього.

"Повернення до самих речей", радикальне очищення досвіду від усяких суб'єктивістських та об'єктивістських нашарувань та домішок – мета **феноменології** як вчення про послідовний ланцюг актів безпередумовного пізнання світу в його первісній самоданності, в його допредикативності. "Немає нічого більш небезпечного для споглядального пізнання перших витоків абсолютних даностей, ніж надмірне мислення та створення із мислительних рефлексій вигаданих очевидностей... Отже, якомога менше розсудку, але якомога більше чистої інтуїції... Все мистецтво полягає в тому, щоб надати слово оку, що споглядає, та виключити сплетену із спогляданням гадку, що трансцендує, вигадану даність, усяку побічну думку та нав'язані через рефлексію тлумачення"[2], – такою є дослідницька програма **Едмунда Гуссерля**.

Мартін Гайдеґґер наполегливо розпізнає та протиставляє "мислення, що калькулює" та "роздум, що осмислює". Таке розпізнання, на мій погляд, може бути інтерпретоване через категорії "розсудок" і "розум". Теперішня людина, людина технічної цивілізації, рятується втечею від мислення. Планування, дослідження, налагодження виробництва, облік необхідних умов, розрахунок певного результату – все це, за М. Гайдеґґером, не є мисленням у власному смислі слова. Внаслідок радикальної революції світогляду у філософії Нового часу і розвитку технічної цивілізації людина

---

[3] Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии / Л. Фейербах ; [пер. с нем. А. и. Рубин] — М. : Госполитиздат, 1955— .— (Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах ; т. 1). — С. 250.

[1] Див. праці О. І. Братановського, В. Є. Нікітіна, В. С. Возняка.

[2] Цит. за: Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1987. — С. 76.

виявилася “пересадженою” в іншу дійсність; змінилося становище людини у світі та стосовно світу. “Світ тепер постав об’єктом, відкритим для атак думки, що калькулює, атак, перед якими вже нічого не може встояти”[1]. І може статися так, що одного разу саме таке мислення залишиться єдиним та таким способом мислення, що практикується. Для сприйняття та розуміння істин такого (розсудкового) мислення “вимагається мінімальна затрата людської субстанції, якщо взагалі потребується”[2]. На противагу цьому *мислення, що осмислює*, пов’язане з вищими зусиллями; воно “вимагає від нас не чіплятися однобічно за якесь одне представлення, зійти зі звичної мислительної колії, якою ми мчимося все далі й далі”[3]. Воно вимагає “звільненості” (рос. – “*отрешённости*”), яка, власне, і дає змогу побачити речі не тільки технічно, бути відкритими для таїни і знайти нову основу та ґрунт для вкорінення. Мислення, здатне осмислювати, є “входженням у близькість далекого”, стоянням усередині “звільненості” для “відкритого простору” та рішучість до істини, що збувається. Причому, за М. Гайдеґґером, таке мислення рухається поза представленням, тому що пред-ставити, значить – насильницьки розташувати між нами у формі „суб’єкт-об’єктного відношення”. Нам треба чекати, доки те, що повинно мислитися, звернеться до нас. Проте це чекання не є станом немислимості. Чекати означає: у вже помисленому шукати непомислене, яке все ще є схованим всередині помисленого. Ми, зауважує М. Гайдеґґер, усе ще не мислимо так, щоб “спеціально відгукнутися на те, що найбільше вимагає осмисленя”[4]. Ми мислимо ще не по-справжньому, коли залишається непомисленим те, на чому основане буття сущого, коли воно з’являється нам як “присутність” (*Dasein*). Отже, наше мислення ще не потрапило у власну стихію.

У філософсько-культурологічній концепції **Освальда Шпенглєра** розпізнання органічного та механічного, розсудкового та душевного має принципове значення. Прибічники тільки розсудкового пізнання – “пізнання

---

[1] Хайдеггер М. Отрешённость / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. —С. 107.

[2] Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М.Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 126.

[3] Хайдеггер М. Отрешённость / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — С. 109.

[4] Хайдеггер М. Что значит мыслить? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — С. 136.

без крихти споглядання”, наївно вважають, що блукаючи навпомацки по такому, що вже *стало*, вони зможуть бути володарями *становлення*. За Шпенглєром, цикл розвитку *культури* завершується *цивілізацією*, яка настає за розвитком як його заціпеніння; у ній цивілізована інтелігентність бере гору над душевністю. Відсторонений від споглядання ум, орієнтований на каузальність, пізнає явище. Корелятом розсудку є простір “фаустівської картини світу” як напруженість та тенденція, як воля до влади. Отже, специфічно західний спосіб мислення характеризується підміною долі каузальністю, споглядання – розсудком, гештальту – законом, символу – формулою, душевності – бездушним розумом, який у своїх підвалинах, відірвавшись від споглядання, що одушевляє, перетворився на *розсудок*, який контролює наявне з метою його “свідомого застосування”. Ідея долі вимагає “досвіду життя”, каузальність є чимось розсудковим, “законовідповідним, висловлюваним вголос”. “В одному *розкривається* саме життя; в іншому життя постає *об’єктом*. Один є теоретичним, споглядальним у великому смислі; інший вимушено практичний”[1]. Симптоми вмирання Заходу Шпенглєр, таким чином, вбачає у зрозсудленні минулої душевності, глибини переживання життя, у кінцевому рахунку – в підміні вищого (живого, органічного, душевного) нижчим, сталим, заціпенілим, що виявляється у пануванні так званого “наукового світогляду”, застиглі формули якого заперечують життя. “Тиранія розсудку – говорить О. Шпенглєр, – яку ми не відчуваємо, оскільки самі являємо її кульмінацію, представлена в кожній культурі епохою, що займає проміжний стан між мужем та старцем, не більше за те. Її найясніше вираження – це культ точних наук, діалектики, доказу, досліду, каузальності”[2].

Карл Ясперс проводить розпізнання між мисленням, що предметно пізнає, і яке застосовуються у науках, і мисленням, що трансцендує, власне філософським. “Розум ніколи не буває без розсудку, але безконечно перевищує розсудок”[3]. У нас, в нашій самості, розсудок постійно опирається “основній філософській операції”, трансцендуванню за межі усього предметного для засвідчення “того, що охоплює” (рос. “*объемлющего*”); ми завжди бажаємо мати щось відчутне, та знову і знову падаємо, як кішка, на чотири лапи, “в предметну осяжність”. Проте втікання *до* звичного розсудку

[1] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 555.
[2] Там само. — С. 624.
[3] Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX в.). — С. 440.

є втратою нашої справжньої сутності. Намагаючись усьому надати "форму розсудку", ми віддаємось забобону, сутнісна риса якого полягає в тому, що він "фіксує в формі об'єкта і тим самим робить відчутним те, що виходить по той бік будь-якого розщеплення на суб'єкт та об'єкт і є самим буттям"[4].

У цьому пункті роздумів К. Ясперса проступають кантіанські мотиви: адже Кант, як ми пам'ятаємо, рішуче був проти уявлення надчуттєвого у вигляді звичних, відчутних, чуттєво сприйманих об'єктів розсудку. Віру в об'єкти Ясперс називає "забобоном", на якому, втім, заснована наша позбавлена благодаті цивілізація.

Розсудкове мислення, за К. Ясперсом, "безґрунтовне", але не в смислі Льва Шестова, а в тому плані, що воно протистоїть та опирається "тому, що охоплює, в нас". "Розумна людина так само рішуче живе із кореня власної історичної засади, як віддається кожному прояву історичності, що трапляється їй, щоб проникнути в глибину історичності буття світу, в якій тільки й стане можливою обізнаність про все. З цього випливає те, що було водночас і спонукальним імпульсом, – любов до буття, до всього сущого як сущого в його прозорості, через яку вона явно належить до витоків. Розум надає широту й точність слухові, гнучкість й готовність до комунікації, здатність до перетворення у нових спробах"[1]. Отже, *розум*, на відміну від "стабільної вульгарності розсудкового прямолінійного мислення", є, за Ясперсом, "*універсальною співучастю в житті*".

Замість того, щоб здійснити зміст у його напрузі, полярностях, діалектичному русі, розсудок прагне схопити цей зміст прямо, лінійно, доцільно. У результаті цього, вважає К. Ясперс, не тільки не досягається мета, а й паралізується саме життя. Розсудкова установка є відмовою від свободи, прагненням до зручності, потребою в однозначній впевненості, яка є наслідком душевної пустоти. Парадокс: ми шукаємо сховища саме там, де життя припиняється. Коли говорять нам, що розум – понад усе, що в усьому треба спиратися на розум, то при цьому зазвичай йдеться про розсудок. Розум – не "опора", а *відкритість* нескінченності змістів. З боку екзистенції розум є "безумовним, спрямованим на те, щоб явити витоки в їх істотності як найглибше одкровення"[2].

Таким чином, ми бачимо, що й у М. Гайдеґґера, і у К. Ясперса, протиставлення розсудку та розуму здійснюється не в плані пошуку

---

[4] Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX в.). — С. 429.

[1] Там само. — С. 441.

[2] Там само.

„правильного" методу пізнання, не в логіко-гносеологічному смислі, а як пошук і набуття справжності людського буття.

У такому ж ключі ставиться проблема й у **Х. Ортеги-і-Гассета**. *Чистий* розум, уважає він, повинен передати свою владу *життєвому* розумові, для якого цілком раціональними є багато об'єктів, що були ірраціональними для старого *raison*, або ж для концептуального, чистого розуму[1]. "Всі дефініції розуму, що зводять його сутність до певних способів оперування інтелектом, у своїй вузькості вихолощують розум, позбавляючи його основних властивостей або затуплюючи їх. Для мене розум у справжньому та строгому смислі слова є всякою дією ума, через яку ми встановлюємо зв'язок з реальністю і зустрічаємось із трансцендентним. Уся решта тільки... ум, немудра домашня гра без наслідків, яка спершу розважає, потім розбещує і, нарешті, приводить людину до відчаю, примушуючи її зневажати саму себе"[2] . Розум, вважає Ортега-і-Гассет, треба шукати не в сфері природи, а там, де його досі не вдавалось виявити – в людині, у її, людини, реальності. Це – новий вид розуму, життєвий, або історичний. Саме такий розум здатний зв'язати людину з "величезною трансцендентною реальністю – реальністю її долі".

Хіба така постановка питання не вводить проблематику розсудку і розуму в радикально екзистенціальний план?

Макс Шелєр виділяє три види знання: знання заради *панування* і досягнення, *сутнісне* знання і *метафізичне* знання (знання заради спасіння). Перший вид знання служить нашій "можливій технічній владі над природою, суспільством, історією"[3]. Метою такого знання постає пошук законів просторово-часового зв'язку явищ та процесів, що оточують нас, впорядкованих у певні класи. Зрозуміло, що перший тип знання як за своїм цільовим призначенням, так і способом організації є розсудковим. Сутнісне знання є знанням про способи буття і сутнісну структуру того, що є. Таке знання орієнтоване на суще, як воно є саме собою і в самому собі. За своїм смислом сутнісне знання збігається з тим, що Аристотель назвав "першою філософією". Саме таке знання М. Шелєр називає „розумним", протиставляючи його розсудку: "Сутнісне пізнання "першої філософії" – це...

---

[1] Див.: Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Отега-и-Гассет ; [пер. с исп. А. М. Руткевич, Н. Г. Кротовская и др.]. — М. : Мысль, 1991— .— (Серия "Мыслители XX века"). — С. 29, 94.

[2] Там само. — С. 207 —208.

[3] Шелер М. Философское мировоззрение / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Г. Малинкин] // Избранные произведения / М. Шелер. — М. : Гнозис, 1994— .— (Серия "Феноменология, герменевтика, философия языка"). — С. 5.

власне “*розумне*” пізнання, різко відмінне від тих розширень нашого пізнання за межі чуттєво даного, що базуються винятково на опосередковуючих висновках ‘*розсудку*’”[1]. У тварини “інтелект” (або розсудок) – лише “хитрість”; це здатність “організму, долаючи застиглий вроджений інстинкт і асоціативну пам’ять, осмислено пристосовуватися до нових ситуацій – раптом і незалежно від числа раніше зроблених спроб розв’язати завдання”[2]. У більш розвиненій формі він притаманний і людині. Проте німецький філософ зауважує, що “доки розсудок, що будує умовиводи, служить життєвим потягам, інстинктам живлення, статі і влади, доки він служить лише практичній реакції на подразнення навколишнього середовища, доти він ще не є власне *людським*”[3]. По-людськи нормально розвинений розсудок є таким, що *ставиться на службу розуму*, тобто “служить застосуванню здійснених ще до того *сутнісних* пізнань до випадкових фактів досвіду, служить, далі, вищому осяганню у відношенні до об’єктивного порядку *цінностей*, тобто *мудрості* і моральнісному ідеалу”[4].

Поєднання двох перших видів знання (включаючи й аксіологічні дисципліни та власне “філософську антропологію”) дає третій вид знання як метафізику абсолютного. Тут ми вже маємо справу, за М. Шелєром, не з розсудком і розумом як такими, а з духом і *особистістю*; остання ж постає „монархічно впорядкованою структурою духовних актів, що є унікальною індивідуальною самоконцентрацією *єдиного* безконечного *духу*, в якому вкорінена сутнісна структура *об’єктивного* світу”[5].

Цікавими є міркування М. Шелєра стосовно співвідношення *розсудку* і *серця*. Поділяючи тезу Б. Паскаля, що серце має інші докази, ніж ум, М. Шелєр вважає, що “серце” має свою логіку, яка зовсім не запозичена ним з логіки розсудку: “У серця свої докази: “*свої*”, про які розсудок нічого не знає і ніколи нічого знати не здатний; і у нього є “*докази*”, тобто реальне і очевидне розуміння фактів, до яких сліпий будь-який розсудок – так само “сліпий”, як сліпий – до кольору, як глухий – до звуку”[6]. В “серце” вписані

---

[1] Шелер М. Философское мировоззрение / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Г. Малинкин] // Избранные произведения / М. Шелер. — М. : Гнозис, 1994— .— (Серия “Феноменология, герменевтика, философия языка”). — С. 9.

[2] Там само.

[3] Там само.

[4] Там само.

[5] Там само. — С. 13.

[6] Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Ф. Филлипов] // Избранные произведения / М. Шелер. — М. : Гнозис, 1994— .— (Серия “Феноменология, герменевтика, философия языка”). — С. 359.

закони, що відповідають плану, за яким світ побудований як "ціннісний світ". Це – "порядок" любові і ненависті.

Про кризу та своєрідну катастрофу класичного розуму говорить **Г.-Ґ. Ґадамер**. Кінець західноєвропейської метафізики пов'язаний, за його думкою, із виявленням неспроможності виконати ідеал Просвітництва, який полягав у визнанні розумності усього існуючого. Це призвело до знецінення самого поняття *розуму*. Розум більше не є здатністю абсолютної єдності, як і не є він проясненням кінцевих цілей. "Розумність означає тепер знаходження правильних засобів для досягнення покладеної мети, причому питання про розумність самої мети не ставиться. Тому раціональність сучасного апарату цивілізації зрештою виявляється раціональним безрозсудством, свого роду повстанням засобів проти панівних цілей, одним словом, звільненням того, що в усіх сферах життя зветься 'технікою'"[1]. Знову ж перед нами "розумність", вироджена в неприховану розсудковість, – постійний сюжет філософії XX століття. Просвітницький рух "від міфу до логосу", що "розчарував", за виразом Макса Вебера, дійсність, є, за думкою Г.-Ґ. Ґадамера, одним із напрямів, "епізодом" руху історії, оскільки "розчарований" розум виявився не в змозі розпорядитися собою та реалізувати своє абсолютне покликання, самовизначення. Виявилась фактична залежність розуму від сил, що виходять за його межі (економічних, суспільних, державних); а тому ідеал абсолютного розуму – ілюзія. Розум існує лише в конкретно-історичних формах. Усвідомлюючи себе, розум усвідомлює розумність чогось, він пізнає себе через щось; його власна "можливість постійно пов'язана із чимось, що самому йому не належить, але що з ним трапляється, і тому він сам є теж лише відповіддю, як і ті інші (міф, релігія – В.В.) були міфічними відповідями"[2]. Тому назустріч просвітницькому рухові спрямовується протилежний потік, "потік життя, що вірить у себе що захищає та оберігає міфічні чари у самій свідомості, стверджуючи тим самим істинність"[3].

Отже, досить вибіркове ознайомлення з характером постановки проблем мислення, розуму і його різних образів у постклассичній філософії засвідчує, що "тонус" усієї попередньої традиції в протиставленні розсудку й розуму ("*dianoia*" і "*nous*", "*ratio*" і "*intellectus*", "*Verstand*" і "*Vernunft*") – аж ніяк не втрачений, хоча ця проблематика транспонована в іншій тональності

[1] Гадамер Г.- Г. Миф и разум / Г. – Г. Гадамер ; [пер. с нем. В. С. Малахов] // Актуальность прекрасного / Г. – Г. Гадамер. — М.: Искусство, 1991— .— (История эстетики в памятниках и документах). — С. 97.
[2] Там само. — С. 98.
[3] Там само. — С. 98.

серед усього спектру тих відчайдушних та нерозв'язних питань і колізій, які звалилися на людину у XX столітті.

Тепер варто звернутися до досвіду **російської** філософії у постановці та розв'язанні "проблеми розсудку та розуму". О.Ф. Лосєв відзначає особливий характер російської філософії: тут ми маємо якусь до-логічну, до-систематичну, а краще сказати – над-логічну, над-систематичну картину філософських течій та напрямів. М. О. Бердяєв пише: "Росіяни не припускають, що істина може бути відкрита чисто інтелектуальним, розсудковим шляхом, що істина є лише судження. І ніяка гносеологія, ніяка методологія не в змозі, мабуть, похитнути того дораціонального переконання росіян, що осягнення сущого дається лише цільним життям духу, лише повнотою життя"[1].

Розпізнання розсудку і розуму можна зустріти вже в працях О.С. Хом'якова та І. В. Кireєвського, і в першочергово – в плані протистояння "гніту розсудкових систем європейського любомудрія"[2] і пошуку живого, цільного знання. За **Іваном Киреєвським**, розсудковість (роздвоєність) характеризує західноєвропейську освіченість, а розумність (цільність) – давньоруську[3]. У першому випадку зовнішня розсудковість бере гору над внутрішньою сутністю речей; тут перевага розсудковості і сліпота до "живих істин". Західноєвропейська людина одним почуттям розуміє моральнісне, іншим – витончене, корисне сприймає "особливим смислом", істинне – відстороненим розсудком. Жодна здатність не знає, що робить (точніше – "виробляє", *витворяє*) інша. Така людина розпорошує своє життя на окремі прагнення, і хоча *пов'язує їх розсудком* в один загальний план, проте розсудковий зв'язок не може дати внутрішньої, справжньої цільності: кожної миті життя людина проявляється як ніби інша людина. При цьому "західній людині" за усієї тривожності духу властива "розсудкова впевненість у своїй моральнісній досконалості"[4]. А це вже просто блискуче: впевненість у своїй власній "моральній досконалості" *притаманна лише розсудку* і тільки розсудку, точніше, людині, яка *розсудково пошкоджена*, не пошкоджена в області розсудку, а саме *розсудком зіпсута*, коли розсудок узяв гору над рештою (і за рахунок решти) душевних і духовних сил.

---

[1] Цит. за: Лосев А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX века). — С. 211.

[2] Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — М. : Искусство, 1979 — .— (История эстетики в памятниках и документах). — С. 292.

[3] Там само. — С. 290.

[4] Там само. — С. 289.

Розсудок, що не знає свого місця, чистісінький *енергетичний вампір* (це не Киреєвський, це я вже – від себе).

Такій розпорошеності, характерній для західноєвропейської духовності, Іван Киреєвський протиставляє православну *внутрішню цільність духу*: прагнення до живої сукупності сил розуму, прагнення до істини через внутрішнє піднесення самосвідомості до сердечної цільності і зосередження розуму, прагнення до внутрішньої живої єдності.

Розум повинен вивищуватися і звільнятися від розсудкового механізму до вищого, моральнісно вільного умогляду. Ідеалом у цьому плані для І. В. Киреєвського є "зібрання всіх пізнавальних здатностей в одну силу, внутрішня цільність ума, яка необхідна для усвідомлення цільної істини"[1]. Це і складає особливість *православного мислення*, яке прагне самий розум підняти вище від свого звичайного рівня, тобто саме джерело розуміння, „самий спосіб мислення підняти до співчутливого узгодження з вірою"[2]. Таким чином, подолання розсудку постає як подолання розпаду розуму на часткові сили. "Розум, що шукає зібратись у первісну єдність усіх своїх пізнавальних сил, вже цим прагненням перестає бути окремим розсудком, і філософія, яка з нього народжується і йому відповідає, вже не може бути відсторонено логічною"[3]. Що більше розум буде проникатися прагненням до цільності, тим більш внутрішнім буде значення істини, яка визнається ним за вищу та основну, буде відділятися від однобічності логічного умогляду, відрізняючись також від обмеженості споглядання чуттєвого, і від довільності мрійливої здогадки.

Варто зосередитися на такому твердженні російського мислителя: "...переконання віри шукає іншого поняття логічного, яке відповідає вірі і яке необхідне для внутрішньої повноти та єдності самосвідомості; але знайшовши його, віра не поглинається ним, тому що тоді вона позбавилась би своєї живої сили, але тільки відображується в ньому і огороджується ним проти зовнішніх суперечностей розсудку"[4]. Отже, для внутрішньої повноти і єдності самосвідомості, за І.В. Киреєвським, потрібне "інше поняття логічного", яким віра може відгородитися від розсудку. Чим же не влаштовує російського філософа геґелівське "логічне", яке в дійсності постає

---

[1] Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — М. : Искусство, 1979 — .— (История эстетики в памятниках и документах). — С. 300.

[2] Там само. — С. 318.

[3] Киреевский И.В. Документы из архива. Отрывок из сочинения по философии / И. В. Киреевский // Русскій Міръ. — М., б/г, № 5. — С. 129.

[4] Там само. — С. 130.

принципово "*іншим*", ніж звичайне? Можливо, через те, що у Геґеля воно поглинає віру і остання позбавляється своєї живої сили? – Питання доречне, цікаве, проте залишається відкритим... Ясно одне: головний характер "*віруючого мислення*" І. В. Кореєвський вбачає у "прагненні зібрати все окремі сили душі в одну силу, відшукати ту внутрішню зосередженість буття, де розум і воля, і почуття, і совість, і прекрасне, і істинне, і дивовижне, і бажане, і справедливе, і милосердне, і весь обсяг ума зливаються в одну живу єдність, і таким чином відновлюється істотна особистість людини в її першостворенній неподільності. Не форма думки, що наперед стоїть перед умом, робить у ньому це зосередження сил; але з умственної цільності виходить той смисл, який дає справжнє розуміння думки"[1]. У такому розгортанні міркувань, безперечно, відчутний вплив традицій *східних* Отців Церкви (тобто *православ'я*), мислячий досвід *ісіхазму* ("умна молитва", "зведення ума у серце"). А філософія німецьких класиків, як відомо, розгорталася в межах і під певним впливом *протестантизму*.

Володимир Соловйов загальною обмеженістю західної філософії вважає переважання розсудкового аналізу, розсудкової відстороненості. Розсудок, за Соловйовим, зайнятий розкладом конкретного на елементи, і якщо розсудкове пізнання не знімається вищим родом мислення, то відстороненості будуть гіпостазовані, і буття буде приписане тому, що в дійсності такого не має. Розсудкове пізнання не може поставитись до себе негативно, визнати результати своєї активності тільки абстракціями або однобічностями, – воно необхідно дописує їм повноту дійсності. Розсудкове мислення є "зупинка", виняткове самоствердження моменту розпаду буття. Розсудкове пізнання – ніби межа між чуттєвим спогляданням та розумовим спогляданням. Відсторонене мислення (розсудок) є "перехідним станом" людського ума, коли він достатньо сильний, щоб звільнитися від влади чуттєвого сприйняття, але не в змозі оволодіти ідеєю в усій повноті та цільності її дійсно об'єктивного буття, внутрішньо та істотно з нею з'єднатися. Загальні поняття розсудку – це *схеми* явищ, або – тіні ідей, закріплені словами. Формальна логіка змальовує мислення винятково як суб'єктивний процес та аналізує його загальні прийоми безвідносно до змісту. Формальна логіка – "граматика мислення". Логіка ж філософська має справу із об'єктивним характером мислення як такого, що пізнає. Корінна хиба "шкільної філософії" – гіпостазування предикатів.

---

[1] Киреевский И. В. Отрывки / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — М. : Искусство, 1979 — .— (История эстетики в памятниках и документах). — М. : Искусство, 1979. — С. 334.

Ми бачимо, критика В. С. Соловйовим розсудкового пізнання дуже близько примикає до геґелівської. Проте Соловйова і Геґель не влаштовує, оскільки і його філософія ґрунтується на "відсторонених началах". Визнаючи безперечні геґелівські "діалектичні" заслуги, Соловйов вважає, що Геґель ототожнює іманентну діалектику нашого мислення із трансцендентним логосом усього сущого не тільки за сутністю або за об'єктивним змістом, а й за *існуванням*, тим самим, власне, заперечує трансцендентний логос як такий, оскільки для нього наше діалектичне мислення є абсолютним творчим процесом. Насправді ж, за В. С. Соловйовим, діалектика нашого мислення ототожнюється із логосом сущого лише за загальною сутністю, а не за існуванням; діалектика є просто зв'язним відтворенням ідей у їх загальних логічних схемах. Наш розум є відображений прояв сущого[1]. Соловйов шукає начала *цільного* знання, а Геґель знає ідею лише у формі поняття. Для Соловйова мислення є тільки одним із видів або образів прояву сущого; отже, діалектика не може охоплювати собою усе філософське пізнання. Тому і Геґель перебуває в полоні розсудку, незважаючи на багатий розвиток діалектичної *форми* його філософії. Геґель поклав у підвалини своєї філософії одне з відношень людини до сущого, а тому й він перебуває у полоні "відсторонених начал". "Під відстороненими началами, – пише В. С. Соловйов, – я розумію ті часткові ідеї (особливі сторони та елементи всеєдиної ідеї), які абстрагуються від цілого та стверджуються у своїй винятковості, а тому втрачають свій істинний характер, і, вступаючи у суперечність і боротьбу одна з одною, вводять світ людський у той стан розумового розладу, в якому він перебуває"[2].

Предметом своєрідного "відштовхування" для Соловйова була не стільки геґелівська філософія, скільки загальний умонастрій усієї західної новоєвропейської філософії у тісному зв'язку із самим духом західної цивілізації: "останні результати західної цивілізації за своєю вузькістю та дрібністю можуть задовольнити тільки такі ж дрібні та вузькі уми і серця"[3]. Цільне знання, за Соловйовим, має об'єднати і Захід, і Схід; воно не може

---

[1] Див.: Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 227-229.

[2] Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 586.

[3] Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 169..

бути винятково теоретичним і має відповідати усім потребам людського духу.

Наше мислення свою безумовну розумність одержує не саме собою – в основі істинного знання лежить містичне, або релігійне, сприймання. Всезагальність та необхідність, ця безумовність нашого мислення, перестає бути пустою формою лише тоді, коли виражає собою всезагальний та необхідний предмет, коли відповідає безумовному змістові[1]. Таким "предметом" Соловйов називає *сущу всеєдність.* Розум же є принципом цієї всеєдності у нас. Містичний досвід є безпосереднім зв'язком людини з Абсолютом. Поза таким зв'язком розум виступає лише пустою формою. Людина як раціональна, мисляча істота одержує зміст для свого істинного, не-розсудкового мислення не у зовнішньому досвіді, а в досвіді містичному; проте, "якщо розум та досвід без знання містичного позбавлені істини, то без розуму та досвіду сама істина позбавляється повноти та дійсності"[2]. Іншими словами, Соловйов прагне до органічного возз'єднання наукового, філософського та релігійного знання, що має відповідати цільному життю духу, синтезу почуттів, волі та представлення, з одного боку, та синтезу істини, добра і краси, з іншого.

Микола Бердяєв уважає, що співвідношення *двох розумів* (розсудку та розуму) є головною та наскрізною проблемою усієї філософії. "Малий розум" (розум раціоналістів, розсудок) працює в опозиції "суб'єкт-об'єкт". "Розум великий" є Логосом, який однаково присутній і в об'єкті, і в суб'єкті. Це – "розум вселенський, він так само відкривається у природі та історії, як і в людині. Через зречення малого розуму, розсудку, і залучення до великого розуму, Логосу, людина прозріває крізь хаос, крізь фатум природи Розум світу, Смисл світу"[3]. Закони нашого розсудку, за М. О. Бердяєвим, точно відтворюють "нездоровий стан природи", хворобливий стан світу, світу необхідності. Ми живемо в даних формах буття, і тому мислимо саме так. Закон тотожності виражає обмежений стан світу та наше пристосування до нього. Закони логіки – "хвороба буття, яка породжує в мисленні нездатність вмістити повноту". В "світі цьому" закони логіки не можуть бути відміненими, проте "невмираючий у нас зв'язок з

---

[1] Див.: Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990 — .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 690.

[2] Там само. — С. 741.

[3] Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : Правда, 1989— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 55.

великим розумом відкриває нам можливість мислити таке буття, в якому третє не виключається, в якому все може бути А і не-А, і білим, і чорним, так само як може бути позачасовим та позапросторовим"[1]. Порядок природи – необхідність (розсудок); *розумним* же Микола Бердяєв називає "порядок свободи". Розум не є чимось розсудковим, інтелектуальним, це – "цільний, сонячний дух в світі і в людині. Знання тому є цінністю, що в ньому буття повертається до першоджерела, тобто перемагає безумство хаотичного розпаду"[2]. Як і В. С. Соловйов, М. О. Бердяєв звертається до містичного досвіду, оскільки саме містика має власне джерело світла і не потребує "надокучливого поліцейського ліхтаря малого розуму".

Саме таке критичне ставлення до раціоналістичної традиції та звернення до ідей Фр. Баадера, Г. Сузо, Мейстера Екхарта, Я. Бйоме вельми характерне для російської релігійної філософії. *Рух* думки російської релігійної філософії є певною відповіддю на запити зовсім нової історичної ситуації, і водночас – це не звернення до "масової людини" (щоб дати їй "справжнє гасло боротьби"), а до людини-*особистості*, яка саме на початку XX ст. досить гостро відчула свою "залишеність", "вкиненість у світ" і потребу здобути якісно інше самовизначення.

Філософські ідеї **Володимира Ерна** співзвучні пошукам М. Бердяєва. В.Ф. Ерн гранично протиставляє *ratio* та Логос. Будучи сам собою нерухомим, позбавленим внутрішнього життя, *ratio* веде лише примарне життя. *Ratio* є результатом схематичного відсторонення, абстрагування: розсудок Івана, Якова, Петра береться в середньому розрізі, береться те, що *всім* притаманне, уникаючи індивідуальних відхилень, і ми одержуємо безособову, відсторонену, мертву схему. До усвідомлення Логосу приходять зовсім іншим шляхом. "Логос – це не середній розріз, це вершина свідомості. Це не відсторонення, а сходження сходинками все більшої конкретності. Це не початок, у байдужості якого тоне все розмаїття *особистості*, це жива стихія, у якій особистість розкривається та поглиблюється"[3]. В.Ф. Ерн уважає, що розсудок не є просто дискурсивно-логічне в думці: ratio є принциповим *відривом* цього дискурсивно-логічного від цілого розуму; саме цей відрив відкриває в розумові безодню для "меонічних міфів".

"Розпізнаючи та протиставляючи розум і розсудок, пише **Сергій Булгаков**, я бачу в них різне застосування розумової сили, властивого нам

[1] Там само. — С. 60.
[2] Там само. — С. 206.
[3] Эрн В. Ф. Борьба за Логос / В. Ф. Эрн // Сочинения / В. Ф. Эрн. — М. : Правда, 1991— . — (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 78.

космічного логосу”[1]. Розсудок розглядає світ як замкнений механізм, цілком підпорядкований закону причинності; він не знає живого і саму людину уявляє за подобою речі. У житті ж здійснюється нерозривна єдність волі, почуття та розуму, тому воно аж ніяк не може бути вичерпаним розсудковою свідомістю. Розсудок у формі наукового пізнання випитує у природи секрети, корисні для життя, але *таїни* самої природи, її софійність залишаються за межами розсудково орієнтованого відношення. Дійсність, як ми її знаємо, допускає, “терпить” розсудкові категорії, але її надрозсудкова, ірраціональна засада глибша, таємничіша, багатша. Життя є єдністю логічного та алогічного. Розум мислить у поняттях, але він знає не глибину дійсності (яка, за С. М. Булгаковим, є доступною лише для досвіду релігійного), а тільки її грані. Невимовним сутностям, що є недоступними мисленню, розум може дати тільки символічний вираз у поняттях, і ніколи він не повинен забувати про цей символізм. Метафізика розуму, на відміну від розсудку, не знищує і не уникає небезпечних перешкод, алогічних областей, а намагається символізувати їх. Розум прагне дати філософію життя. Розмежування компетенції розсудку і розуму, як вважає С. М. Булгаков, є справою *розуму:* “розум має окреслити сферу розсудку, обгрунтувати можливість розсудкового науково-дослідного знання”[2]. Предмет і завдання віри та розсудку зовсім різні: “Віра є вільною від забав розсудковості (не хочу сказати: розуму, бо вона є вираженням вищої розумності), розсудок ставиться з презирством, в кращому випадку ігнорує віру і не розуміє її”[3]. Водночас віра не обмежує розум, який і сам повинен знати свої межі.

Категорії “розсудок” і “розум” чудово працюють у філософії **Павла Флоренського**, який, зокрема, аналізує закон тотожності й виявляє його суперечливість. Розсудковим є все те, що виділене із середовища іншого, що не зміщується з іншим і замкнене в себе, – одним словом, що є самототожним. Проте виходить, що *розсудкове* є водночас і непоясниме: пояснити А означає привести його до “іншого”, до не-А (закон достатньої підстави), вивести А з не-А. “Те, що є розсудковим, те є нерозумним, невідповідним до міри розуму. Розум противний розсудкові, як і цей останній – першому, тому що вимоги їх протилежні. *Життя* – плинне,

---

[1] Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьёва / С. Н. Булгаков. — М. : Наука, 1993 — .— (Сочинения : в 2 т. / С. Н. Булгаков ; т. 1). — .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 23.

[2] Там само. — С. 28.

[3] Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — М. : Республика, 1994— .— (Мыслители XX века). — С. 25.

несамототожне, – життя може бути прозорим для розуму, *може* бути розумним; але саме тому воно не вміщується в розсудку, *противне* розсудку, воно розривало б його обмеженість. А розсудок, ворожий до життя, – саме через це, своєю чергою, шукав би шляхів умертвити його, перш ніж погодитись прийняти його в себе"[1]. Сам розсудок змушує нас виходити за його межі. Тотожність, будучи мертвою як *факт*, може бути і обов'язково буде живою як *акт*. *Тоді* закон тотожності виявиться поверхнею буття глибинного, не геометричним чином, а "зовнішньою подобою недоступної для розсудку глибини *життя*; і в цьому *житті* він може мати своє коріння і своє *виправдання*"[2]. Щоб позбавитися емпірії розсудку, треба вийти за його межі, увійти в ту область, де він коріниться, а це значить, що треба було б у досвіді здійснити синтез протилежностей, синтез безвідносного та відношення, першого та висновного, спокою та руху, одиниці та безконечності. Зашкарублість закону тотожності долається трояким "подвигом віри, надії та любові". Іншими словами, подолання розсудку ніби зсередини його самого здійснюється, за П. О. Флоренським, у живому релігійному досвіді.

Протиборство кінцевого та безконечного в "гріховному розсудкові" є виявом найглибшої суперечності корінних норм самого розуму в його теперішньому, пропащому стані. "За гріховною природою своєю, розсудок має гарт антиномічний, бо розсудок має два закони, два центри, дві вісі. А саме, в розсудкові *статика* та *динаміка* його виключають одне одне, разом з тим, вони не можуть бути одне без одного"[3]. Тканина розсудку зіткана із кінцевості та безконечності – дурної безконечності, і ця тканина роздирається в суперечностях. – "Як же можливий розсудок?" – запитує П. О. Флоренський. Розсудок можливий не сам собою, а через предмет свого мислення, однак через такий предмет, в якому обидва закони розсудку збігаються, тобто де обидва начала розсудку – кінцевість та безконечність – стають *одним*, або ж коли його само-тотожність є водночас його ствердженням в іншому, тобто, якщо дана йому Абсолютна Актуальна Безконечність. Таким "об'єктом" мислення може бути лише "Триіпостасна Єдність" як предмет усього богослов'я та заповідь усього життя. Саме вона і є "корінням розуму". "Розсудок є можливим, тому що є Трисіятельний Світоч, і – остільки, оскільки він живе Його Світлом"[4]. Отже, висновок

[1] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I) / П. А. Флоренский. — М. : Правда, 1991— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 29-30.
[2] Там само. — С. 47.
[3] Там само. — С. 484.
[4] Там само. — С. 488.

П. О. Флоренського такий: “крізь зіяючі тріщини людського розсудку видною буває блакить Вічності”[1].

Я вважаю, що досвід “зламування” розсудку, який міститься у філософії Флоренського, має абсолютну самоцінність (як і будь-який справжній філософський досвід), і ніби він говорить те саме, що й Геґель, а все ж – про інше. Шлях, пройдений автором “Стовпа і утвердження істини”, сам блискучий текст цієї роботи (як і геґелівські тексти) стають *новим органом* бачення світу, сприйняття його глибини; він може ставати способом бачення “блакиті Вічності” крізь тріщини нашого власного розуміння, точніше – не-до-розуміння, не-порозуміння.

Семен Франк здійснює свій досвід подолання розсудку, або, як він сам називає, “звичної установки пізнання та свідомості”, – неспішно, ґрунтовно, він ніби поволі провокує розсудок виявити в самому предметі пізнання щось таке, що вислизає від пізнання як такого і жодною мірою не підкоряється трьом законам звичайної логіки. У праці “Предмет знання” С. Л. Франк приходить до висновку, що ми маємо не одне, а два знання: абстрактне, відсторонене знання про предмет, що виражається в судженнях і поняттях (це – знання вторинного порядку), та безпосередню інтуїцію предмета в його металогічній цільності та суцільності (знання первинне).[2] Визначеності, що осягаються у звичайному пізнанні, виникають із суцільної єдності буття, яке не підкорюється законам формальної логіки. Цей шар буття, з якого виникає розчленована сукупність окремих визначеностей, лежить глибше логічних законів і складає якийсь первинний шар реальності. С. Л. Франк називає його “металогічною єдністю”. Подальше заглиблення у цю єдність виявляє її трансфінітний характер, і далі – з’являється те *неосяжне*, яке за своєю природою є над-раціональним. Воно як всеєдність недосяжне засобами пізнавальної активності, орієнтованої на предметність, тобто розсудку, оскільки ми тут маємо справу з “антиномічним збіганням протилежностей”. Звичні наші судження і теорії зачіпають лише поверхню буття, його “покривало”, але не реальність, сховану за ним. Надалі виявляється, що ця “реальність” споріднена нашій глибинній істоті; вона розкривається не через раціональне (розсудкове) пізнання, а через нас самих, через наш внутрішній досвід, трансцендуючи межі якого на шляху “розумного невідання” ми й залучаємося до абсолюту. “Щоб досягнути

[1] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I) / П. А. Флоренский. — М. : Правда, 1991— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 489.

[2] Див.: Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания / С. Л. Франк // Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. — СПб. : Наука, 1995— .— (Серия “Слово о сущем”). — С. 260—262.

абсолютного, трансраціонального, неосяжного, ми не повинні залишати за собою відносне, раціональне, осяжне; навпаки, перше саме *просвічує* крізь останнє, воно іманентно дане *в* ньому і *разом* з ним і лише саме в цій формі є нам доступним – більш за те, лише в цій формі взагалі є осмисленим, мислимим"[1]. Але – мислиме на шляхах трансцендентальної філософії, яка, за С. Л. Франком, є не предметним пізнанням, а іманентним самопізнанням. Безпосереднє стикання з неосяжним уже є деякою захопленістю ним. "*Ми* не можемо говорити про вищу правду, висловлювати її саму в наших поняттях – але тільки тому, що *вона сама* – мовчки говорить *про себе*, себе висловлює та відкриває; і це її власне самоодкровення ми не маємо ані права, ані можливості висловити *нашою* думкою; ми повинні замовкнути перед величчю самої правди"[2].

Якщо П. О. Флоренський та С. Л. Франк обережно "розтинають" розсудок, виявляючи в його тріщинах "зіяння вічності", то **Лев Шестов** здійснює, так би мовити, "крадіжку зі зламом". Він скидає самий *розум* з його незаслужено високого місця. "Підлий розум" підсовує нам мнимі істини, і, вибираючи між розумом і життям, Л. Шестов обирає життя: якщо життя може нас обманути, то тільки тому, що "безсилий розум" піддався на обман. Претензії розуму на необхідність та всезагальність – ось найбільше дратує Льва Шестова. Всезагальність та необхідність як критерії "розуму" нічого не можуть дати людині для здобуття істини власного буття: "здравомисляча людина – і розумна, і глупа, – говорить не про себе, а про те, що може бути потрібним і корисним усім. Здравомисляча людина тільки тому і є здравомислячою, що вона висловлює прийнятні для усіх судження. І навіть сама бачить тільки те, що усім та завжди потрібно. Здравомисляча людина є, так би мовити, 'людина взагалі'"[3]. Лев Шестов не проводить спеціального розпізнання розсудку і розуму, але всі його звинувачення на адресу розуму свідчать, що він під "розумом" так чи інакше має на увазі розсудок, а точніше – розсудок у подобі розуму, або ж – розум, що віддав себе на службу розсудкові.

А втім, Лев Шестов не просто відкидає розум з його логікою. Він пише: "Відкидати логіку як засіб, як один із засобів набуття пізнання було б необачливо. Та й навіщо? Заради послідовності? Тобто заради логіки ж? Але

---

[1] Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк . — М. : Правда, 1990— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 307.

[2] Там само. — С. 313.

[3] Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж : YMCA — PRESS, 1975. — С. 35.

логіка як самоціль або навіть як єдиний спосіб пізнання – це інша річ: тут потрібно боротися, хоча б маючи проти себе усіх авторитетів думки, починаючи з Аристотеля”[1]. Логічний рух ума, за Шестовим, є безтурботним рухом за раз прийнятим напрямком, і тільки через забудькуватість логіку ще не зводили на очну ставку із законом інерції, одним із виявів якого логіка є, була й буде. “Але думати, значить махнути рукою на логіку; думати, значить жити новим життям, змінюватись, постійно жертвувати найдорожчими і найбільш сталими звичками, смаками, прихильностями, причому не маючи навіть впевненості, що ці всі жертви хоч як-небудь будуть оплачені”[2].

У праці „Музика як предмет логіки” **Олексій Лосєв** дає розпізнання логіки розсудку та логіки ейдетичної. При дослідженні музичного феномену автор проводить послідовне “зняття категорій розсудку”, виявляючи повну неспроможність звичайного, розсудкового пізнання проникнути в смисл живих, цілісних феноменів. Розсудкова логіка, за Лосєвим, заснована на жорсткому розумінні роздільності А і В і одночасно – їх механічної сполученості, проте, коли будується ейдетичний предмет, ми одержуємо розумову картину живого зв’язку речей. В сфері ейдетичній А, залишаючись тим самим А, перетворюється на щось інше: такий закон живого предмета. Точка зору абстрактної думки взагалі є засадою всього нашого знання, наукового – переважно. “Однак з абсолютної точки зору абстрактна думка аж ніяк не є самодостатнім началом. Вона сама – лише момент в інших, більш широких та високих областях думки і буття”[3].

Музика знімає та знищує логічні скріплення свідомості й буття. “Немає розсудку та його операцій. Зникли образи й розсипалися. Образи пізнання розтоплені у бутті й увійшли в нього. Немає буття необразного, немає образу тільки мислимого. Є вічне Життя та його квітування – й те не обов'язково образне. В образі та понятті є розпад, розкол, є відокремлене споглядання предметності, наполегливо самотня та несоборна спрямованість на буття; в них – втома сподівання. Той, хто бачить образами, бачить наполовину в них себе; хто мислить поняттями, про що б він не мислив, мислить скам’янілий та проклятий світ, який зводиться за сутністю до простору та його в’язниці. Точність та визначенність понять є послуханням смерті й простору з його абсолютним нулем. Йому невідомі захоплення та насолода найсолодших радощів анархізму. Вислизає від нього життя, і

[1] Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления / Л. Шестов. — Л. : Изд. Ленинградского ун-та, 1991— .— (История российской культуры). — С. 102.
[2] Там само. — С. 114.
[3] Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. — М. : Правда, 1990. — С. 257.

цвинтар – його арена”[1]. За межами логічного, розсудкового пізнання вже немає протилежності свідомості і буття; тут і саме буття не просто “є”, не просто існує, перебуває в наявності, воно – “буттює”.

Протиставляючи абстрактно-логічному мисленню свій метод дослідження, О. Ф. Лосєв називає його *діалектичним*. Проте лосєвська діалектика відрізняється від, наприклад, геґелівської вираженим ейдетичним моментом, поєднанням геґелівської діалектики та гуссерлівської феноменології, метод О.Ф. Лосева – це метод „логіко-смислового конструювання філософського предмета”[2], продовження ейдології в символогію.

Цікаві ідеї стосовно співвідношення розсудку і розуму містяться в працях **Густава Шпета**. Так само, як і О. Ф. Лосєв, будучи феноменологом, він підкреслює значимість цілісного ейдосу, не відкидаючи при цьому логічного моменту. Г. Г. Шпет уважає, що аристотелівська логіка із своїми двома вимірами (обсяг та зміст поняття) “не дає вийти з *площини* розсудкового мислення і проникнути в глибину, в інтимне предмета через урозуміння цієї інтимності”[3]. Щоб увійти в “інтимне предмету”, потрібне *умобачення розуму*. Проте не поняття самі собою винні у тому, що ми не здатні мислити по-справжньому розумно. “Забувають, що “поняття” – не дикі звірі, яких слід тримати у клітках... Уявляють, що саме “поняття” відповідальне за *природну* обмеженість тих, хто уявляє... Достовірно те, що є сліпі до сущого: чий розумовий погляд не розсікає емпіричну оболонку предмета і не проникає безпосередньо до його ейдосу, до його сутнісного змісту, тому важко “дійти” до “поняття”, той починає його “утворювати” і в результаті своїх зусиль одержує закруглені “обсяги”, концепти, які він розміщує у певному “порядку”, як розвішують картинки на гвіздках, – одне біля іншого і над іншим.”[4]. Г. Г. Шпет виступає проти антиномічного протиставлення ейдосу і логіки (поняття), інтуїції та дискурсу. Ейдос, дійсно, є сталим і “міцним” – як сама істина, він у спокої, тому що вільний від життєвої суєти. “Але його істотний динамізм легко вловить той, хто “поняттям” не тільки відмірює “обсяги”, але хто ще *розуміє поняття*, той побачить, що ейдос не тільки наповнює свої форми завжди дійсним змістом,

---

[1] Там само. — С. 259.

[2] Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева / С. С. Хоружий // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 117.

[3] Шпет Г. Г. Сознание и его собственник / Г. Г. Шпет // Философские этюды / Г. Г. Шпет — М. : Прогресс, 1994— .— (Библиотека журнала “Путь”). — С. 29.

[4] Шпет Г. Г. Мудрость или разум / Г. Г. Шпет // Философские этюды / Г. Г. Шпет. — М. : Прогресс, 1994— .— (Библиотека журнала «Путь»). — С. 272.

смислом, але ще якнайточніше відтворює власним "рухом" найдрібніші вимоги з боку змісту предмета, що формується"[5]. Динаміка ейдосу – це динаміка смислу. Ейдос завжди проти "емпіричної суєтності".

Отже, недоліки розсудку – не в самому розсудку, а в неправильному користуванні ним. Саме ж поняття Г. Г. Шпет аж ніяк не зводить до його формально-логічних параметрів. Поняття – не "відрізок", а живий орган. "Поняття, що *розуміється*, живе і рухається... В кожному понятті... implicite – усі зв'язки і відношення того, що є. Ця особливість поняття, як логічного, яке... покриває собою всю свідомість, надає особливого характеру філософському знанню, як знанню в поняттях переважно"[1]. Розсудкова логіка зосереджувалася на вивченні "обсягів" і забувала про роль "змісту". "Стільки помпезно проголошувана "антиномія" між "інтуїцією" та "дискурсією" зовсім не є антиномією у власному смислі; це – така ж "антиномія", як між брилою граніту і різцем, що висікає з неї монумент, – між матеріалом і знаряддям виробництва. Одна річ – визнати собі та іншим, що *мої* логічні слова, поняття є блідими, що я недостатньо вмію ними користуватися, що я бачу більше, ніж я можу висловити в строгій логічний мові, а інша – звалити власні обмеженість на поняття і проголосити убозтво логіки"[2].

Своє розуміння поняття Г. Г. Шпет пов'язує не з формальними процедурами, а з внутрішньою формою слова, де знаходить ейдетичний зміст: "...в понятті як у внутрішньо оформленому слові, ми бачимо не тільки "концепт", але також, і це є істотним, ейдетичний зміст, що містить у собі смисл або значення поняття, до яких ми проникаємо не шляхом простого "концепирування", а через акт "установлення", що включає в себе, оскільки він сам собою є лише актом, який оформлює, sui generis акт "інтелігібельної інтуїції", що дає нам "розуміння" відповідного смислу. Таким чином, слово-поняття для нас не просто "обсяг" і "клас", а *знак*, який вимагає розуміння, тобто проникання в деяке значення, ніби в "інтимне", "в живу душу" слова-поняття"[3]. Отже, Г. Г. Шпет вводить у логіку істотно герменевтичний момент.

Акт розуміння для Густава Шпета – робота власне розуму, який не є трансцендентним стосовно як чуттєвого переживання, так і самої дійсності: "Розуміння, втягуючи в сферу розуму самі речі, тим самим втягує і

---

[5] Шпет Г. Г. Мудрость или разум / Г. Г. Шпет // Философские этюды / Г. Г. Шпет. — М. : Прогресс, 1994— .— (Библиотека журнала «Путь»). — С. 272—273 .

[1] Там само. — С. 304.

[2] Там само. — С. 298.

[3] Там само.- С. 310.

притаманний чуттєвий зміст. Онтичні і логічні – формально-розсудкові – схеми оживають під диханням розуму і розцвітають, стаючи знову дотично-доступними нашому досвіду, переживанню, після того, як розсудок віддалив від нас цю чуттєву багатоманітність під приводом внести порядок в цей хаос... Найвеличніша заглибленість інтуїцій розуму – не в тому, що вони ніби переносять нас в "новий" позамежовий світ, а в тому, щоб, проникнувши через усі нагромадження онтичних, логічних, чуттєвих і нечуттєвих форм, вона прямо ставлять нас перед самою реальною дійсністю"[1]. – Перегук з теоретичними побудовами Е. Гуссерля тут вельми очевидний, хоча, на мою думку, сам Георг Геґель не знайшов би тут серйозних розходжень зі своєю концепцією розсудку і розуму.

За Г. Г. Шпетом, розсудок сам собою не є ані добрим, ані поганим: уся річ, як і в чому він застосовується. Все є добрим на своєму місці: "Кому що потрібно: одному – спасіння душі, іншому – таблиця множення; але одне іншого не виключає – може знадобитися і те, й друге. Не можна тільки в таблиці множення шукати рецептів для спасіння душі, а для спасіння душі, може бути, насправді, все одно 2 на 2 = 4 або 5"[2].

Отже, у російських філософів ми не знайдемо розгорнутих концепцій розсудку і розуму, таких, як, наприклад, у Канта чи Геґеля. Як ми бачили, в розрізненні розсудку та розуму російські мислителі так чи інакше спиралися на традиції німецької класики. Проте простежується і певна відмінність: якщо у Канта і Геґеля тут розв'язуються здебільше гносеологічні та логіко-методологічні проблеми (правда, не без певного глибинного метафізичного звучання), то в російській релігійній філософії саме розпізнання розсудку та розуму занурене у відверто *онтологічний* контекст. У Геґеля критика розсудку означає викриття обмеженості звичайного, догматичного, недіалектичного методу пізнання. Російська філософія піддає критиці увесь західноєвропейський раціоналізм і західну цивілізацію, називаючи їх "розсудковими". Проведення розпізнання розсудку і розуму російськими мислителями акцентоване не просто на пошуки адекватного методу пізнання, а на обґрунтування місця віри, досягнення цільного знання і занурення в первісний, живий досвід, в осередді якого людина як особистість виявляється здатною зустрітися з Абсолютом. Відчутною у міркуваннях російських релігійних мислителів є присутність досвіду східної патристики. Тому російська філософія прагнула не побудови стрункіх філософських систем,

[1] Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты / Г. Г. Шпет // Сочинения. — М. : Правда, 1989— . — (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 420.

[2] Шпет Г. Г. Мудрость или разум / Г. Г. Шпет // Философские этюды. — М. : Прогресс, 1994— .— (Библиотека журнала "Путь"). — С. 299.

діалектики категорій, вивчивши які індивід зміг би подолати свою обмеженість і піднестися до вершин абсолютного духу. Суть справи – не у „вивченні", а у вивищенні власного духу, ума і серця, у збиранні самого себе до дійсно богоподібного стану – особистості... А для цього потрібне, принаймні, приборкання "розтлінного розсудку", його несамовитої гордині.

Який же результат історико-філософської експозиції проблеми розсудку та розуму? Зрозуміло, цей нарис не мав метою охопити все і всіх. Мета була іншою: через звертання до історії філософії окреслити проблемне поле дослідження, виявити багатоманітність варіантів розуміння сутності проблеми і водночас побачити деякі інваріанти, що проходять наскрізь.

По-перше, очевидно, що розпізнання та протиставлення розсудку і розуму (під різними "іменами") є наскрізною темою різноманітних філософських вчень, шкіл, напрямів.

По-друге, таке розпізнання в ту чи іншу епоху відбувається під знаком панівної форми розуміння (за В.С. Біблєром), у контексті тих завдань, які мала розв'язувати філософія в різні періоди.

По-третє, огляд різноманітних варіантів співвідношення "розсудку і „розуму" засвідчує, що ця проблема не є чисто методологічною, гносеологічною – вона містить у собі (або - являє собою) глибинний *метафізичний* шар, вона наскрізь метафізично інтонована.

Те, про що йшлося у цій главі, має залишитися тим контекстом, всередині якого роздуми стосовно філософсько-педагогічного змісту проблеми розсудку та розуму одержать не "матеріал" для ілюстрації, а необхідну змістовність.

Глава 2

МИСЛЕННЯ: РОЗСУДОК ТА РОЗУМ[1]

Як засвідчив історико-філософський огляд, розсудок і розум розглядались насамперед як форми (ступені, рівні, образи) *мислення*, тому до аналізу мислення як такого ми й переходимо.

Причому мислення одразу ж візьмемо відповідно до спінозівської традиції (у її ільєнківській інтерпретації) як здатність мислячого тіла рухатись серед інших тіл, співвідносячи форму-траєкторію свого руху із формами та розташуванням усіх інших тіл, тобто як здатність рухатися за

[1] Категорії "розсудок" і «розум» неодноразово ставали предметом аналізу в працях вітчизняних та зарубіжних філософів. Історико-філософський план проблеми представлений працями Ж. М. Абдільдіна, В. Ф. Асмуса, В. І. Бартона, О. І. Братановського, В. І. Володіна, Ф. І. Георгієва, Е. В. Ільєнкова, П. В. Копніна, Л. М. Косарєвої, К. М. Любутіна, В. Є. Нікітіна, І. С. Нарського, Є. П. Сітковського, Г. Г. Соловйової, Л. А. Суслової. Найбільш інтенсивно розроблявся логіко-гносеологічний аспект співвідношення категорій "розсудок" і "розум". У працях В. О. Босенка, М. О. Булатові, В. О. Вазюліна, І. Зелени, С. М. Марєєва, П. В. Копніна, Б. Г. Кузнєцова, Є. П. Сітковського, О. Г. Спіркіна, В. І. Шинкарука та ін. розсудок і розум розглядаються як відмінні, але нерозривно пов'язані рівні мислення і способи руху пізнання. Власне методологічний бік проблеми представлений в дослідженнях О. І. Кедровського, Л. А. Суслової, В. С. Швирьова та ін. в плані аналізу різних способів побудови систем знання і співвідношення в ньому емпіричного та теоретичного рівнів. При аналізі розумності нерозумного до категорій "розсудок" і "розум" звертається Тарас Лютий.

Деякі автори розглядають розсудок і розум у більш широкому культурно-історичному контексті, у філософсько-світоглядному плані. Г. С. Батіщев вважає, що в розсудкові закономірності власне розумного різнання проявляються обернено, що пов'язано з уреченням наукового знання за умов соціального розщеплення даяльності. А. С. Арсеньєв та В. С. Біблєр, поділяючи цю позицію, розглядають розсудок і розум в контексті аналізу соціально-історичної обумовленості наукового пізнання, в плані історичного діалогу здібностей розщепленого інтелекту класичного Розуму. О. І. Яценко аналізує розсудок і розум как духовні засади ціле покладання. Про співвідношення роз судкового і розумного у чуттєвому (естетичному) відношенні ідеться в працях А. С. Канарського.

Першим монографічним дослідженням проблеми розсудку і розуму стала книга Н. С. Автономової (Рассудок. Разум. Рациональность. – М. : Наука, 1988). Дослідженню розсудку і розуму в структурі людської активності присвячена монографія С. Ф. Денісова (Томськ, 1993). Згодом вийшла моя книга (Возняк В. С. Метафизика рассудка и разума. – К. : Ред. журн. «Самватас», 1994).

“універсальним контуром” (Б. Спіноза), як “уподібнення охопленню точкою” (Н. Кузанський). Основа такої здатності – не в специфіці влаштування самого “мислячого тіла”, а в особливому характері його взаємин з іншими тілами – як з тими, що мислять, так і не здатними мислити.

Будучи субстанцією людського “поцейбічного” буття, *практика* як особливий вид матеріального руху має справу з усіма попередніми (природними) формами руху матерії: перетворюючи їх одне в друге, практична діяльність покладає їх у перетвореному вигляді в основу предметного тіла цивілізації.

Практика виступає субстанцією суспільно-людського буття, тим, що лежить в засаді будь-якого відношення людини до світу і до самої себе, з одного боку; а з іншого є не просто продовженням та результатом попереднього розвитку світової субстанції: вона активно перетворює власні передумови в покладені власним розгортанням умови та результати свого існування. Перетворювати природу, перетворюючи одне в друге, а в кінцевому рахунку – все в усе, людина може лише відповідно до законів самої субстанції, причому – згідно із такими законами, які дозволяють мати справу, перетворювати будь-який матеріал, здійснювати діяльне перетворення предметного буття в будь-якій формі. Отже, закони зміни природи людиною не можуть не збігатися (в принципі, в граничних засадах) із законами саморуху природи, з об'єктивними законами саморуху дійсності. Будучи усвідомленими, вони стають логічними законами, законами мислення (Е. В. Ільєнков). Цю об’єктивну логіку людина, так би мовити, не просто “бере до уваги”, – вона змушена підкоряти їй свою діяльність; не просто “пристосовується” до неї (як із печаллю зазначає Лев Шестов), а *освоює,* тобто перетворює визначення субстанції у власні визначення (Г. С. Батіщев), робить універсальні характеристики розвитку субстанції власною, *своєю мірою.* Так утворюється об’єктивна логіка суб’єктивної діяльності.

Універсальність виступає сутнісною характеристикою людського буття. Саме такому способу буття іманентна *творчість* – не всупереч законам „усезагальності та необхідності”, а саме *завдяки їм.* (Микола Бердяєв, протиставляючи світ необхідності, світ законів – свободі як недетермінованому діянню, просто говорить про інше, і в цьому “іншому” він має рацію). Відтворюючи визначення субстанції як свої власні, суспільна людина творить власну дійсність, добудовуючи матеріальну субстанцію до культури.

Оскільки особливістю людського буття є створення того, чого в природі самій собою немає, але може бути за її ж законами витворене, остільки людській діяльності атрибутивно притаманне *мислення* як спосіб, яким дійсність у її потенції схоплюється суб'єктом, відтворюється ним.

Процес реального ототожнення форм діяльності суб'єкта із формами та закономірностями самих предметів здійснюється безпосередньо в практичному відношенні. Проте людина, на відміну від тварини, не зливається повністю зі своєю діяльністю, вона робить саму свою життєдіяльність предметом своєї волі і своєї свідомості (К. Маркс). Форма діяльності (саме як *форма*) ніби „відшаровується" від тіла діяльності та опредмечується в особливому матеріалі – в "матерії" слова, знака та ін. Саме тому людина здатна зробити предметним для себе образ своєї діяльності і тим самим змінювати не тільки форми зовнішніх речей, а й форми власної активності. Мислення як діяльність в ідеальному плані (і з ідеальним планом) виступає діяльною перебудовою схем, форм, образів людської діяльності.

Саме це й надає мисленню творчого характеру, причому тут немає "надання" чогось зовні. Творчість не приєднується до мислення як ще один предикат: воно вкорінене в природі мислення як такого. Якби мислення було детерміноване якоюсь особливою структурою суб'єкта, про жодну творчість не могло б бути мови. Будучи прив'язаною до своєї одвічної специфічності, людина була б нездатна діяти відповідно до кожний раз нової, неповторної ситуації, не зуміла б розпредмечувати особливості нових предметних станів. Людська практика "за визначенням" є універсальною: в свою орбіту вона залучає все нові і нові рівні, зрізи реальності. Отже, суб'єкт такої практики покликаний активно змінювати форми своєї діяльності, щоб вони тією чи іншою мірою збігалися з об'єктивними характеристиками нової реальності. В цьому плані мислення, будучи породженням практичної взаємодії людини із предметним буттям, водночас принципово випереджує поточну практичну взаємодію, відтворюючи *можливе* в бутті, можливе буття.

Мислення, таким чином, суперечливе: будучи цілковито відтворенням буття, воно водночас творить його. Суперечність ця безперервно розв'язується і породжується знову. Розв'язання її полягає в ідеальному перетворенні буття як відображенні можливого в дійсному. Мислення "працює" з можливістю як з особливою реальністю, і ця дія за суттю своєю, які б дивовижних форм та образів вона не набувала, виступає виявленням та перетворенням в ідеальному плані *схем* реального предметно-практичного перетворення. Опредмечення цих схем у реальній практиці означає вихід мислення за власні межі, в "своє інше", переходження ним своєї межі, де

тільки вона і може виявитися як власне "межа". Тим самим ідеальна схема виступає вже не як форма власне мислення, не як його, мислення, "власність", а як внутрішня форма практичної, чуттєвої діяльності (чуттєвого відношення), що здатна вгасати в її продуктах.

Щоб бути в змозі схоплювати будь-яку предметну форму, мислення саме має бути *позбавленим форми*, тобто не мати ніякої своєї одвічно суб'єктивної форми. Проте "специфічна логіка специфічного предмета" не виявляється в своїй автентичній одиничності в актах спостереження. Щоб мислення могло визначити об'єктивну міру того чи іншого предмета, воно повинно мати якусь *власну міру*. Мислення є "ніщо" в плані своєї одвічної специфічності, проте в цій своїй негативності воно якраз і є "все" в смислі своєї насиченості змістом. Виникає питання про статус репрезентативності буття у мисленні.

Розв'язати цю суперечність – значить виявити те "третє", що було б одночасно і формою буття, і формою мислення, і цю тотожність мало би як свою сутнісну характеристику. Такою формою мислення, що дає змогу відтворювати будь-яку предметність, є *категоріальність*. Саме остання й реалізує статус репрезентативності буття в мисленні, будучи формою мислі, тотожній універсальним (всезагальним та необхідним) формам буття.

Категорії мають своє дійсне буття не в природі самій собою, але і не в мисленнєвій всезагальності як такій, а в чомусь іншому, що має ознаку не тільки всезагальності, а й безпосередньої дійсності; цим "іншим" виступає суспільно-історична практика, яка є категоріальною через свою універсальність. Практична діяльність відтворює універсальні характеристики розвитку субстанції у формі конкретно-історично визначених суспільних відносин. Мислення (як своєрідне продовження практичної діяльності в "непрактичних" формах) власною формою має форму всезагальності (категоріальності), яка *стає* такою у процесі сходження дійсності до думки. Універсальність людського мислення є вираженням і *завершенням* універсальності суспільно-людського способу буття у світі.

Категоріальна форма дає змогу мисленню схоплювати одиничне в його всезагальності, у зв'язку з його всезагальним, і тим самим освоювати його як особливе, тобто як сутність, не привносячи в предмет нічого "свого", оскільки форма всезагальності не є, його, мислення, зовні прикладеною до предмета "міркою", але виступає відтворенням реальних всезагальних характеристик зв'язку усього з усім. Категоріальність, будучи вираженням універсального характеру суспільно-людської практики, дає змогу мисленню

розглядати предмет ніби "з точки зору" самого предмета, схоплювати його як єдність багатоманітного і тим самим – розкривати в ньому поле різних можливостей. (Все це – в гранично узагальненій формі, так би мовити, "в принципі", "в ідеї", але вся проблема полягає у тому, *як можливе* це реально: узяти предмет автентично, не предикуючи йому "розсудкові" ознаки).

Візьмемо процес онтогенезу мислення. Освоєння індивідами суспільно-людських форм життєдіяльності, їх прилучення до людської сутності виступає процесом формування здатності до творчості. Форми власне людського буття не визначені безпосередньо морфологічним устроєм людської істоти, як і не є даними в природно-натуральних формах предмети людських потреб. Способи людського буття задані *історично,* а історія є "породженням людини людською працею" (К. Маркс). Кожний момент актуальної людської життєдіяльності містить у собі не знайдені в природі готові мірки поведінки, а створені багатовічною практикою поколінь, що йдуть одне за одним, *форми життєдіяльності*. Включаючись у світ людського співжиття, людської культури, дитина не просто адаптується до нього, а освоює, активно розпредмечує створені та закріплені у людських предметах та формах спілкування способи специфічно людської життєдіяльності. Таке освоєння вже має творчий характер ("несвідома рефлексія", як сказав би І. Г. Фіхте) – тут твориться суб'єктивність як особливий, унікальний, тут-тепер-сущий і водночас – віднині-і-навічно – феномен у бутті.

У процесі такого освоєння у дитини формується мислення як здатність діяти не за мірками свого тіла, а за мірками культури-цивілізації, за мірками зовнішніх речей. При цьому дитина вчиться відображати не просто чуттєву наявність того чи іншого предмета, а й відтворювати його доцільну *функцію*, спосіб цільового вживання. А в тілі (субстраті) олюднених предметів її "субстанція", тобто спосіб включення в суспільне життя, існує не у вигляді натуральної властивості як щось дане у спогляданні, а у вигляді *можливості*. Мислення дитини починається як власне *мислення* саме з уміння бачити це "*можливе*", відтворювати його в ідеальній формі. Таке бачення уможливлюється через те, що дитина реально відтворює цю "можливість" як реальну дію у сумісно-роздільній діяльності із дорослими. Річ не в рефлекторній діяльності вищої нервової системи, адже виробити рефлекс на "можливе" (завжди інше) не можна; в процесі онтогенезу формуються нові "функціональні системи" мозку (О. М. Леонтьєв). Дитина розпредмечує саму

категоріальність діяльності, її смислову адекватність універсальним, всезагальним та необхідним характеристикам буття.

Геґель досить вдало схоплює суперечливу природу творчого мислення: "рух мислення, з одного боку, є лише сприймання змісту та визначень, що пропонуються ним, з іншого боку, воно одночасно надає цьому змістові форму вільного розвитку одвічного мислення, яке визначається лише необхідністю самого предмета"[1].

Геґелівське "одвічне мислення" можна тлумачити по-різному, в тому числі і суто по-геґелівськи як божественну логічну ідею. А можна – інакше. Об'єктивне, "одвічне" мислення, яке "діяльне у всьому людському і надає усьому людському його людськість" (Геґель), є здатністю суспільної людини здійснювати свою діяльність відповідно до об'єктивних мір, форм, сутностей речей, незалежно, в якому матеріалі виконується діяльність. Та ж сама практична діяльність людини як переробка предметних форм відповідно до потреб людини, будучи основою мислення як такого, як суб'єктивної здібності, своєю суцільністю виступає реально здійснюваним мисленням. Щоб зрозуміти це, треба на саму практику подивитися інакше: не тільки як на виробництво речей та форм спілкування, але як на такий процес, який у своєму плинному "тілі" реально ототожнюється з формами та законами руху речей. Узята саме так, практична діяльність і виступає як мислення в його всезагальній визначеності.

Подальший розвиток визначень мислення як діяльності в ідеальному плані об'єктивно відповідає реальному історичному розвитку мислення як своєрідної інтеріоризації суспільно-практичних відносин. Важливо не змішувати це мислення, що реально здійснюється, із себе мисленням, що усвідомлює себе, а точніше – із тим звітом, який мислення дає самому собі і яке часто-густо буває неадекватним його дійсній сутності.

Отже, "вільне", "одвічне" мислення є суспільно-людською здатністю відтворювати в діяльності всезагальні закони розвитку дійсності. *Логіка* ж цієї здатності являє собою всезагальні схеми розвитку, закони перетворення будь-якого "матеріалу", іншими словами, є логікою перетворення світу людиною. Об'єктивна логіка розвитку, що практично відтворюється і усвідомлюється, на боці людини виступає формою її діяльності у всезагальному плані, діяльності взагалі, тобто формою мислення.

---

[1] Гегель Г .В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 97.

Виникаючи на основі практичної взаємодії людей з природою та між собою, мислення своїм змістом має відтворювані практикою об'єктивні зв'язки дійсності, а формою (як би це не суперечило звичайному формально-логічному трактуванню мислення та його форм і законів) – має універсальні закони розвитку, саморуху субстанції. – В іншому випадку мислення як таке не було б можливим. Будучи безпосередньою рецепцією найближчого предметного оточення, думка ніколи не стала б думкою. Будучи ж способом невпинної "переробки" фактів споглядання за законами силогістики (які, до речі, теж мають практично-діяльне походження), думка теж ще не стає власне думкою. Адже думка (мисль) – це завжди не просто деякий "смисл", але обов'язково (звісно, в імпліциті) – спів-смисл. У даному випадку мене "спів-смисл" цікавить не в горизонталі спілкування "людина – людина", а у вертикалі "людина – універсум".

Отже (підемо й далі "за Ільєнковим"), закони перетворення світу людиною, збігаючись із законами розвитку світу самого собою, стають логікою суб'єктивної діяльності, здійснюючи своє сходження у здатність суб'єкта, стають логічними законами, законами (формами) мислення, водночас – й законами відтворення, до-розвитку дійсності в думку і в думці (В. О. Босенко).

Мислення не має й мати не може "одвічної специфіки" стосовно дійсності. І все ж мислення як мислення не є сама ця дійсність у її безпосередності. Відмінність полягає у тому, що людське мислення з боку своєї форми є способом існування, способом здійснення всезагальності субстанції, універсуму *на боці суб'єкта,* але не як сукупність "відомостей" (інформації) про світ, а як діяльна *здатність* суб'єкта, його активність, що обертає, накидає, проливає на дійсність *всезагальну* силу та міць... самої ж дійсності. (Знову ж-таки все це – "взагалі", на межі, гранично).

Виходить, отже, що не тільки в праці людина між собою та природою розташовує "модифікований предмет" тієї ж самої природи (Геґель, Маркс), а й у мисленні відбувається щось подібне, тільки вже не на рівні одиничностей, а на рівні всезагального.

Мислячи предмет, ми так чи інакше зводимо його у всезагальність. Де немає всезагального, там немає й мислення. Надаємо ми предмету цю всезагальність зовні (тобто, із себе), чи шукаємо його власну, об'єктивну всезагальність? Мислячи предмет, ми не можемо не надавати йому форму всезагальності "із самих себе", "від себе", зі свого боку – хоча б тому, що у спостереженні всезагальне не є даним, воно не існує у чуттєво-натуральному вигляді поруч з окремими речами, воно не є річ. Але якщо ми

накладаємо на предмет форму всезагальності, мислимо його під цією формою, то як можливо знати дійсну природу предмета? – Кант, як відомо, поставив це питання в гранично загостреній формі.

Геґель пропонує свій варіант розв'язання цієї суперечності: ми надаємо предметові форму нашого мислення (форму всезагальності), але остання визначається... "лише необхідністю самого предмета". Іншими словами, мислячи предмет, ми між ним і собою ніби розташовуємо "модифіковану форму" самого предмета – форму мислення (категоріальність), *всезагальне* предмета, яке в ході історичного розвитку було "зняте", ідеалізоване, освоєне людиною як своя власна особливість, своя здатність; і в такому вигляді (мисленної всезагальності) ми її ніби "повертаємо" предмету і тим самим дозволяємо йому виступити "в-собі-і-для себе", стати собою, явити невтаємничено свою сутність. Саме так ми й виявляємося спроможними освоїти предмет таким, яким він є самий собою, за своєю власною логікою. – У межах такого тлумачення повністю щезає наліт "панлогізму" із достатньо хрестоматійного висловлювання Геґеля, яке з позицій "здорового глузду" виглядає безглуздим: "Предмет, який він без мислення і без поняття, є деяке представлення або навіть тільки назва; лише у визначеннях мислення й поняття він *є* те, що він *є*"[1].

Отже, мислення здобуває свою форму, форму всезагальності із самої дійсності. Проте привласнює воно її в результаті того, що воно, мислення, є своєрідним продовженням практичної перетворювальної діяльності, у якій відбувається реальне, чуттєво-предметне "узагальнення".[2]

У цьому зв'язку цікавим уявляється такий хід думки К. Маркса: "Для того, щоб забезпечити здатність товару до обміру, сама здатність до обміну протиставляється товару як якийсь самостійний товар (тут засіб стає метою)"[3]. Щось подібне відбувається і в мисленні: щоб предмет міг увійти до змісту нашого знання, сама здатність його перетворення в предмет, що розкривається в нас, що пізнається, в предмет думки – протиставляється предмету як певний самостійний "предмет", як форма мислення (всезагальність). І те, що в безпосередньо-чуттєвій діяльності виступає засобом (відтворення іманентної логіки предмета, закономірностей його

---

[1] Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер].— М. : Мысль, 1972— .— (Акад. Наук СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). Т. 3. — С. 298.

[2] Див.: Босенко В. А. Диалектика как теория развития / В А. Босенко. — К. : Изд.-во Киевск. ун-та , 1966.— С. 84—92.

[3] Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. І. — К. : Політвидав, 1982. — С. 134.

перетворення в інший предмет), в мисленні стає метою: одержання істини як об'єктивного змісту наших знань.

Можна знову звернутися до К. Маркса: "Гроші – це насамперед та всезагальна матерія, в яку потрібно занурити товари, в якій їх потрібно позолотити та посріблити, щоб одержати їх вільне існування як мінових вартостей"[1]. Так само будь-який предмет мислення має бути зануреним в його, мислення, всезагальну "матерію", у його форму, де він буде "позолоченим" та "посрібленим", щоб виступити власне предметом мислення, і притому – у "вільному існуванні", у своїй об'єктивності, незалежності від суб'єктивної сваволі, в своїй здатності "позолотити ручку" безпосередньому досвідові. Проте так само, як гроші не є початковою субстанцією, що породжує товари як мінові вартості, так і форма мислення не є "першою": вона не породжує реальні предмети. Гроші виступають відчуженою від товарів, що обмінюються, їх, товарів, міновою вартістю, яка здобула окреме матеріальне існування. "Мінова вартість, відокремлена від самих товарів, що існує поряд з ними як самостійний товар, є *гроші*. Всі властивості товару як мінової вартості виступають у *грошах* як відмінний від нього предмет, як відокремлена від його натуральної форми існування соціальна форма існування"[2].

Саме форма мислення, його категоріальний лад є нічим іншим, як відокремленою від самих форм буття її всезагальною визначеністю, яка стала визначеністю мислення. А тому і занурення предметів у цей "ефір" насправді означає "накидання" на предмет його *власного* всезагального, що водночас виступає як виявлення його власної всезагальності, його як всезагального. Якщо йти за логікою Маркса, можна сказати, що форма мислення – це "соціальна форма" існування речей, відірвана від їх натурального існування, а точніше – "соціальна форма" *руху* речей, "знята" з їх природного руху і водночас зрозуміла як продовження цього руху в соціальній формі, а не як мертве, дзеркальне відображення. А можна сказати ще й так: форма мислення – це *трансцендентальна форма* існування речей, відокремлена від їх *емпіричного* існування. Трансцендентальна – в тому смислі, що належить суб'єктові й уможливлює не тільки мислення, а й будь-який досвід. Але, на відміну від Канта, ми скажемо, що це "трансцендентальне" стосується "речей-самих-по-собі".

Отже, в тому, що ми предмет занурюємо у форму нашого мислення (стихію всезагальності) і тим самим виявляємось здатними схоплювати

[1] Там само. — С. 122.
[2] Там само. — С. 80.

дійсну форму предмета, немає нічого ірраціонального. Адекватно-істинне, *раціональне* осягання дійсності є там і тоді, де і коли "універсальні сили природи як об'єкта пізнання виступають одночасно як універсальні сили самого суб'єкта пізнання"[1]. Саме в цьому джерело *розумності* людського мислення.

Коли Геґель пише, що мислимий зміст "може бути розумним лише через ту визначеність, завдяки якій *мислення* є *розум*....воно може бути розумним лише завдяки формі"[2], то тепер уже ясно, про що йдеться.

Усвідомити якийсь зміст означає виявити його необхідні зв'язки, його інтегрованість до складу якогось конкретного цілого. Щось нам є даним саме як фрагмент деякого „горизонту". Едмунд Гуссерль стверджує: "Кожна даність, що належить до світу, є даністю у "як" деякого горизонту, в якому імпліцитно присутні все нові горизонти, так що, в кінцевому рахунку, будь-яка даність тягне за собою світовий горизонт і лише через це усвідомлюється як така, що належить світові"[3]. Усвідомлення якогось змісту, тобто свідоме утримування його в "горизонті", а не ізоляція як "цеїсті", передбачає визначення його стосовно до всезагального, оскільки всезагальне є нічим іншим, як способом взаємозв'язку певної багатоманітності, який робить її *цілим*, мислити такий зміст – значить ідеально відтворювати необхідні зв'язки, рухатися за їх логікою, реконструюючи цілісність предмета, його сутність та спосіб її прояву. Такий рух у предметі має бути цілком вільним, таким, ніби сам предмет "рухався" всередині себе, рефлектував у себе і в собі, сам виказував би свої визначення. Тут мислення визначає свій рух лише необхідністю свого предмета, коли суб'єкт нічого не привносить у зміст, окрім... змістовних форм, представлених як рух категорій. Але для цього форми мислення мають виступати не як пусті форми, до яких ззовні приєднується зміст, а як змістовні форми, які пластично репрезентують сутність та її саморух.

"Те, що в живому як такому є *рід*, то в духовному є *розумність*; тому що рід уже містить в собі притаманне розумному визначення внутрішньої

---

[1] Проблемы догики и диалектики познания / [Абдильдин Ж., Касымжанов А., Науменко Л., Баканидзе М.]. — Алма-Ата : "Наука" Каз.ССР, 1963. — С. 152.

[2] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 363.

[3] Цит. за: Свасьян К. А. Феноменологическое познане / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд.-во АН Арм.ССР, 1987. — С. 53.

всезагальності"[1]. Цій геґелівській думці цілковито співзвучні роздуми Володимира Соловйова: "Розум, або смисл речей та явищ, що пізнаються, може бути пізнаний тільки розумом або смислом суб'єкта, що пізнає, відношення даного предмета до усього може існувати для нас лише через те, що в нас самих є принцип всеєдності, тобто розум"[2]. І далі: "Адже розумність будь-якого факту і полягає лише у його взаємовідношенні до усього, в його єдності з усім; зрозуміти смисл або розум якоїсь реальності, якогось факту і значить тільки зрозуміти його в його взаємовідношенні з усім, його всеєдності"[3]. Отже, розумність та внутрішня всезагальність (всеєдність), по суті, є тотожними. К. Маркс же намагається пояснити саме *походження* цієї внутрішньої всезагальності на боці суб'єкта: "Моя *загальна* свідомість лише *теоретична* форма того, *живою* формою чого є *реальна* колективність, суспільна сутність"[4]. Загальне, всезагальне (всеєдність як принцип в нас) – від *спілкування* (як від міжсуб'єктного, всередині-людського спілкування, так і спілкування людини та універсуму). Мислення, яке здатне відтворювати внутрішню усезагальність, конкретно-всезагальне, проникати в сутність предмета як в цілісність, не мордуючи його на свою потребу, але безкорисливо віддаючись "самій суті справи", є *розумним* мисленням. Таке ж мислення іманентно виявляється як *свобода*. Мислення виступає істотною формою освоєння необхідності, якщо свобода є "освоєною необхідністю" (не просто "усвідомленою", а знятою у своїй позапокладеності). Що більше розумне мислення є активним, то адекватніше його проникання в предмет, то більше воно обумовлює свій рух об'єктивністю мислимого змісту, його необхідністю. Ототожнюючи форму свого руху в предметі зі способом саморозгортання його сутності, рухаючись за його необхідною логікою, прислухаючись до логосу самого предмета, мислення освоює необхідність і покладає її як *свою* необхідність; цілковито визначаючись предметом, воно водночас визначається самим собою, оскільки утримує цю змістовну необхідність у собі самому – як *логічну* необхідність (але не як необхідність виведення одних висловлювань з інших за певними правилами). А це вже свобода. Свобода не від змісту, а

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 80.

[2] Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А.В. Гулыги. — 675.

[3] Там само. — С. 695.

[4] Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 42. — К. : Політвидав, 1980. — С. 110.

змістовна свобода: свобода занурення у предмет за його власною конкретною логікою, здатність утримувати себе в предметі і, відповідно, предмет у собі. "У мисленні, – зазначає Геґель, – я є *вільним,* тому що я перебуваю не в якомусь іншому, а просто не залишаю себе самого, і предмет, який для мене є сутність, у нерозривній єдності є моє для-себе-буття, і мій рух у поняттях є рухом у мені самому"[1]. Це і є характеристикою розумного мислення. Послухаємо К. Маркса: розум – це „та універсальна незалежність думки, яка стосується *будь-якої речі* так, як того вимагає *сутність самої речі*[2]."

Незважаючи на інтенціональний характер мислення, можна зауважити, що воно водночас є відношенням до себе. Мислення іманентно рефлексивне як світло, відкинене до свого витоку, світло, занурене в самого себе. Сама практика як знаряддєва діяльність з необхідністю містить у собі момент відношення людини до самої себе. Це чудово розумів Геґель. Він вважав, що, на відміну від тварини, людина не знаходить у природі в готовому вигляді те, що їй потрібно для задоволення своїх потреб, і тому людина ставиться до засобів задоволення своїх потреб як до чогось, нею породженого та сформованого. "І в цих зовнішніх предметах, таким чином, людина також перебуває у відношенні із самою собою[3]". Так що фіхтівське виявлення в "не-Я" "Я" через рефлексію, і породження цього "не-Я" несвідомою рефлексією, є цілком змістовний *роздум* (в філософії взагалі пустих ідей не буває). З іншого боку, трудова діяльність людини завжди відбувається у певних суспільних формах: відношення людини до природи опосередковане її стосунками з іншими людьми. Відносячись до іншої людини, вступаючи в предметно розгорнуте діяльніше спілкування, людина навчається "відношенню до себе". Ставлення людини до предметного світу, за своїм справжнім ейдосом, не є пристосуванням: її власна сутність розгорнута перед нею як світ людської культури, а тому власне людським відношенням є *розпредмечення*, перетворення зовнішньо існуючих визначень речей та форм спілкування у *свої* відношеннями (о-своєння), переведення їх у план "для-себе-буття". Якщо в безпосередній чуттєвій практиці відношення людини до самої себе присутнє в неявній формі, то в мисленні воно виявляється

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 107.

[2] Маркс К. Нотатки про найновішу пруську цензурну ілюстрацію / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 1. — К. : Політвидав, 1958. — С. 6—7.

[3] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 130.

досить легко. Мислення і є *суцільністю для-себе-буття.* Тут – і декартівське "cogito", і "трансцендентальна єдність апперцепції" Канта.

За здатністю людини звернутися у мисленні безпосередньо до самої себе стоїть уся історія розвитку людської практики, спілкування та самого мислення. Ця ідеальність безпосереднього відношення до себе є результатом багаторазового опосередкування. В індивіда така здатність розвивається в процесі привласнення ним форм суспільно-людської життєдіяльності. Відношення новонародженої дитини до світу – чиста безпосередність, яка ще не є власне людським відношенням, ця безпосередність одразу ж порушується тим, що життєдіяльність дитини за участю дорослих починає будуватися за людським типом: її зв'язки з дійсністю одразу ж *опосередковуються* – як речами, створеними людиною для людини, так і самими формами спілкування. Освоюючи їх, дитина інтеріоризує схеми діяльного спілкування: спочатку вона опосередковує одні предмети іншими у зовнішньо-предметній діяльності, потім ці дії вона навчається здійснювати у внутрішньому плані (утворюючи, до речі, тим самим цей загадковий "внутрішній план", утворюючи "простір" душі, яка сама існує поза простором), іншими словами, опосередковує саме опосередкування. Коли ж дитина навчається здійснювати ці дії "про себе", але за їх суспільно-об'єктивною логікою, тут, власне, і спалахує свіча "Я", яка світить та горить, невпинно перетоплюючи багатоманітні відношення до "інших" – всеєдині, транс-історичні стосунки людей, які спресовані (як вугілля до діамантової прозорості) у формах культури.

Багаторазово опосередковане всередині самого опосередкування і породжує загадкову та таємничу *безпосередність* відношення до себе, здатність "рухатися всередині себе", рефлектувати, відноситись до себе як до іншого, сперечатись з собою, вести діалог з собою як з іншим, а з іншим як з самим собою, – породжується здатність *мислити.*

Безпосередність мислення як опосередкування у самому собі відрізняється від чуттєвої безпосередності практики тим, що в мисленні опосередкування всередині себе відбувається в *ідеальному* плані. Це й є тим, що Геґель називає "у-себе-буттям" мислення. Виказує ж себе таким чином зрозуміла безпосередність як всезагальність.

Об'єктивно-загальне, що розкривається історичною практикою людини, опосередковується подальшим рухом дійсності через практику в зміст знання (В. О. Босенко), у мислення. Це об'єктивно-загальне узагальнюється у процесі свого сходження в думку, і лише в мисленні, як його активна форма, набуває статусу всезагального як такого, причому це

всезагальне, що характеризує *безпосередність* мислення, містить у собі в знятому вигляді увесь довгий історичний (тим самим – і логічний) шлях до себе. В такому вигляді воно вже є вираженням і продовженням універсального розвитку, але вже в суб'єктивній формі, розвитком, що увібрав у себе свій спосіб формування. Саме через це мислення *здатне вибухати рефлексією* в кожний момент свого руху (це не значить, звісно, що кожний акт мислення супроводжується такою рефлексією). Саме як *розум* мислення не може рухатися, не виявляючи своєї сутності як "розвитку самого розвитку" (В. О. Босенко), як продовження розвитку, не збуджуючи у своїй формі усього шляху до себе.

Саме ця іманентна збудженість ума і невтрачене відчуття свого первородства робить мислення власне *розумом. Діалектика* сходження до ума, діалектика збереження у розумі усього "шляху до себе" утворює *метафізику* розуму.

Зрозуміло, людина далеко не завжди (практично – ніколи) не дає собі про це звіту. Вона просто користується своїм наявним мисленням для розрахунку реальних практичних ситуацій – тут ми маємо справу не з *розумом,* а саме з *розсудком*.

Отже, мислення як *розум* є відношенням до "іншого", яке збігається з відношенням до себе. Виходить, мислення є таким відношенням до себе, яке цілковито визначається змістом предмета. Або, що те ж саме, таке відношення до предмета, яке відтворює його об'єктивний зміст, його власне "відношення до себе", для-себе-буття предмета. Для-себе-буття предмета відтворюється (водночас – конструюється) у формі для-себе-буття суб'єкта: мислячи предмет, я здійснюю рух у собі самому, я не залишаю себе, і водночас і безперервно трансцендую себе, здійснюю рух в предметі за його логікою, перебуваю в предметі і не залишаю його. Таким чином, мислення як розум є таким відношенням до предмета, де для-себе-буття предмета відтворюється в образі, у подобі для-себе-буття суб'єкта.

Отже, мислення виступає як одночасний рух за логікою предмета і за логікою суб'єкта, але не як зовнішнє узгодження цих логік, а як їх процесійне ототожнення. Мислення як *об'єктивне* мислення є ототожненням логіки дійсності з логікою руху суб'єкта на боці *об'єкта*. Мислення як *роздум,* як діяльність в ідеальному плані виступає тим же ототожненням, але вже на боці суб'єкта; саме тут мислення здатне віднестись до себе у всезагальній формі.

Таким чином, виявляється, що *розумний* характер мислення зумовлений, по-перше, тим, що мислення має форму всезагальності, яка є

цілком змістовно предметною, і тому дозволяє мисленню відтворювати дійсну сутність. По-друге, сама ця форма безагальності (на боці мислення) є результатом розвитку суспільно-практичної діяльності, через що мисленню притаманна рефлексивне відношення до себе (єдність відношення до предмета і до самого себе). По-третє, мислення як розум було визначене як здатність ототожнення об'єктивного та суб'єктивного на боці як об'єкта, так і суб'єкта. Тим самим мислення виступає здатністю суб'єкта заглиблюватись у зміст предмета, одночасно занурюючись у себе.

Останній момент Гегель характеризує так: "Ці два факти – перетворення предмета на внутрішній предмет і зосередження духу в самому собі – є одним і тим же. Те саме, про що дух має розумне пізнання, стає саме через те, що воно пізнається розумно, розумним змістом". Пізнання забирає у предмета "форму випадковості, осягає його розумну природу, покладає її тим самим суб'єктивно, перетворює таким шляхом одночасно й суб'єктивність до форми об'єктивної розумності"[1].

Пізнання "розумної" природи предмета означає ніщо інше, як розкриття його субстанціальної природи, його сутності і, тим самим, його суспільного смислу, способу включення у практику і способу відтворення у людській практиці (в тому числі – і в моєму власному індивідуально-особистісному праксисі). Розкрити сутність предмета і означає ідеально відтворити його спосіб самоформування, становлення в цілісність (і в складі певної цілісності). А це дійсне самоформування і самостановлення предмета не може так чи інакше не відтворюватися у практиці людини (в досвіді суспільному чи індивідуальному, досвіді зовнішньо-емпіричному чи духовно-практичному, – в протилежному випадку про предмет сказати було б взагалі нічого). Відтворення в практиці способу становлення та самовияву предмета може здійснюватись як в матеріальній, так і в ідеальній формі (у будь-якій, але обов'язково в *досвіді*, хоча б і в досвіді умогляду). Сутність предмета як система його зв'язків, що покладають його як саме цей предмет, не може не проявлятися у відношенні, в тому числі (а можливо – *насамперед)* і у "відношенні" до людини.

Осягання розумної природи предмета є покладанням її суб'єктивно, іншими словами – освоєння її. З іншого боку, дійсно *покладається* суб'єктивна розумна форма (форма розуму як форма всезагальності), вона виноситься назовні, "накидається" на предмет. Але водночас у цьому

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 266.

процесі відбувається *перетворення* самої суб'єктивної форми до форми "об'єктивної розумності", тобто – ототожнення суб'єктивної форми з дійсною конкретною всезагальністю предмета, що, своєю чергою, на боці суб'єкта виступає як наповнення себе "субстанціальним змістом", або ж – як освоєння *своєї власної* сутності.

Таким чином, у розумному мисленні відбувається подвійний рух: назовні і в себе, занурення суб'єкта в предметний зміст і водночас заглиблення у себе як в суспільно-історичну, власне людську, всеєдину сутність. Це є зануренням у *власне духовне* як таке.[1]

"Розумна природа" предмета – це не та його природа, сутність, яка визначає його самого собою, до і поза людським відношенням до нього. Але хибним буде стверджувати, що тільки по відношенню до людини "розумність" предмета вперше з'являється. Те, що іменується "розумною природою" предмета, не існує в ньому самому як якась суто натуральна властивість, але водночас і не привноситься розумом за своїм образом і подобою, не залежить від специфічної організації мислення як суб'єктивної здатності.

"Розумність" предмета є *образом* його зв'язку з іншим, з іншими предметами у складі певних цілісностей, коли предмет себе реально здійснює як єдність багатоманітного, як тотальність своїх власних визначень, що саморозпізнається. Але річ у тому, що розкривається цей предметно-всезагальний зв'язок не в актах спостереження, а лише в процесі реконструкції цих зв'язків через конструювання у суспільно-людській діяльності, тобто, коли предмет поставлений у відношення до людини. Тільки тоді він може стати предметом мислення і розкривати свою природу як єдність багатоманітних відносин з "іншим", в тому числі – і своє "ставлення" до людини. – Спеціально варто зауважити, що тут не йдеться про практику пристосовницького *використання.* Мова йде про *граничне* поняття людського способу практично-чуттєвої взаємодії зі світом.

Оскільки людська практика пов'язана із опосередкуванням одного предмета іншим, саме тут і виникає можливість зробити *предметними* зв'язки і відношення, і тим самим побачити (очима, звісно, розуму) всезагальність. Розумне, творче мислення відтворює цю всезагальність предметного змісту. Тоді в очах людини предмет постає розумним, тобто таким, що виказує свою сутність, невтаємниченим, прозорим,

[1] Про складне, неоднозначне, багате змістовними варіантами співвідношення "розуму" і "духу" в філософії Гегеля див.: Быкова М. Ф. Гегелевское понимание мышения / М. Ф. Быкова. — М. : Наука, 1990.

рефлектованим у себе, де кожний момент його руху обґрунтовує інші, а через нього самого себе. Предмет виступає як "розумний" і тому, що схоплюється він не просто як позапокладеність, безпосередність, але як такий, що опосередкований самим собою, здатний до "відношення до себе".

Таке охоплення опосередкування предмета можливе внаслідок того, що предмет так чи інакше включений у сукупну суспільно-історичну практику і багаторазово опосередкований нею та в ній. Розумне мислення ніби продовжує це опосередкування й доводить його до рівня всезагальності: тут, у мисленні, важливим вже є не те, як предмет опосередкований тією чи іншою поточною практичною потребою, а яким він є *насправді*, незалежно від прагматичного інтересу людини. Розумно пізнаний предмет відтворений як опосередкований у самому собі, а мислення, схоплюючи цю розумну природу предмета, є, своєю чергою, опосередкуванням мислення не просто позапокладеною чуттєвою даністю, а самим собою, всередині самого себе. Саме таке мислення й буде *розумним*.

Щоб раціонально виразити, схопити це подвійне опосередкування, узяти його як єдиний процес, варто просто не забувати про *суспільну природу* мислення. Безпосередньо мислення відтворює найближче – логіку суспільних стосунків, відтворює їх змістовність, і в цьому процесі "знімає" їх форму, що причетна до категоріальності. Якби сама *форма спілкування* людей в собі не відтворювала так чи інакше предметний зміст дійсності, що освоюється суспільством, якби вона була принципово чужою, байдужою до предметного змісту, зовнішній йому, то пізнання було б принципово неможливим, або ж здійснювалося за "Критикою чистого розуму".

Людина освоює світ у формах своєї діяльності, а специфіка останньої дозволяє "прикладати до предмета притаманну мірку" (К. Маркс), тобто освоювати предметний світ у його внутрішніх зв'язках та відношеннях, бачити його таким, яким він є "в-собі-і-для-себе". Людина здатна у зовнішності предметів відкривати їх "внутрішнє", стале, всезагальне через заперечення одиничності та випадковості (що зовсім не означає, що людина пізнає лише однакове-загальне у речах). Але це можливо тому, що людина має всезагальність (категоріальність) своєю сутністною визначеністю. Категоріальність є ніби "знятою" сутністю людини: не категорії є сутністю людини, а в категоріях мислення сутність людини представлена у "знятій" формі, ідеально.

Будь-який матеріал, що освоюється, людина ніби розташовує у просторі своєї сутності, де він одержує можливість виявити свою власну сутність, виступати об'єктивно, у формі істини. І водночас у цій

освоюваній людиною дійсності людина виявляє свій власний світ, світ людини, іншими словами, предметність тут виступає не тільки об'єктивно, а й суб'єктивно.

Категоріальна форма, як каже Геґель, це "ніби та алмазна сітка, в яку ми вводимо будь-який матеріал і тільки цим робимо його зрозумілим"[1]. Свою особливість предмет виявляє лише у цій "алмазній сітці" всезагального. Процес руху розумного мислення розкриває предметне всезагальне як конкретну систему взаємозв'язку, покладає свій предмет як особливе (єдність одиничного та загального). Тим самим актуалізується "розумна природа" змісту, з одного боку, та суспільно-розумна природа мислення, з іншого.

Виявлення мисленням своєї суспільно-людської природи в процесі розумного осягання дійсності утворює *специфіку розуму* як такого. Більше, мова йде не просто про "виявлення", а про необхідне *до-освоєння* мисленням своєї розумної природи. Для розуму характерною є *освоєнність форми власного руху,* а остання, як уже зазначалось, виступає двоїсто: як рух у предметі і в собі самому (у власній сутності) і як процесійне ототожнення цих рухів: предмет освоюється в своєму іманентному "для-себе-бутті" у формі справжнього "для-себе-буття" суб'єкта мислення.

Але де ж тут *розсудок* і чи є йому місце у цій діалектиці *розумного* мислення? Мислення у формі розсудку виступає як зовнішня рефлексія, що дає кінцеві визначення, які нездатні відтворювати внутрішню всезагальність.

Ми говорили, що мислення є здатністю мислячого тіла діяти за формами та мірками зовнішніх речей. В цьому зв'язку цікавим є зауваження О. Г. Новохатька, який інтерпретує думку Е. В. Ільєнкова: "мислення взагалі, "розсудок", є здатністю певного тіла будувати свій рух у світі інших тіл відповідно до форми та розташування будь-яких інших тіл, і в жодному випадку – до форми та розташування особливих частин власного тіла. Специфіка ж людського мислення, "розуму", – в тому, що, на відміну від тварини, людина здатна будувати свої дії не тільки у злагоді із формою будь-якого іншого тіла, а й – плюс до того – з перспективою зміни цього будь-якого тіла в процесі прирощення людської культури. Людина, таким чином, здатна здійснювати діяльність з будь-якою річчю за внутрішньою мірою культури, що розвивається"[2]. До цієї думки ми ще повернемося, тут є один

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1975— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. Философия природы. — С. 21.

[2] Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова / А. Г. Новохатько // Философия и культура / Э. В. Ильенков. — М. : Политиздат, 1991 — С. 15.

суттєвий момент для переосмислення та корекції, – але поки що зафіксуємо як факт.

За Гегелем, свідомість стає розсудковою, коли піднімається до осягнення внутрішньої суті предмету – закону. Це досягається шляхом підведення окремого під загальне. Зазначимо, що для мислення як такого характерно поставити предмет у відношення до всезагального. Та й у Канта розсудок розглядається як підведення багатоманітності чуттєвості під категорію.

Геґель пише: "Розсудок є здатністю мисленно визначати взагалі і фіксувати в мисленних визначеннях. Його зміст як *об'єктивного* розсудку складають категорії – мисленні визначення буття, які утворюють внутрішню єдність багатоманітності споглядань і представлень. Він відрізняє істотне від неістотного і пізнає необхідність і закони речей"[1]. Проте пізнаючи "необхідність та закони речей", розсудок виявляється нездатним *обґрунтувати* цю необхідність. Тому закони явищ, що осягаються розсудком, виступають чимось абстрактно-загальним, що чуже *внутрішньому* розпізнанню. Розпізнання "поки лише йде від *розсудку* і ще *не встановлене в самій суті справи*. Отже, розсудок проголошує лише *власну* необхідність – розпізнання, яке він, отже, проводить, тільки виражаючи в той же час, що це розпізнання не є *розпізнанням самої суті справи*"[2]. Така особливість розсудку була виокремлена Кантом, але останній з цього робить висновок, що розсудок може знати лише те, що відповідає формальним умовам досвіду, а вони, своєю чергою, обумовлені власною організацією розсудку.

Принцип розсудку – абстрактна тотожність, а там, де всезагальне береться абстрактно, формально, воно має свої визначення не в собі самому і не переходить до особливого; а тому воно „роздріблене, розщеплене, розрізнене, розкидане, не має у собі самому необхідного зв'язку"[3]. Розсудкове мислення не здатне відтворювати внутрішню всезагальність, конкретну єдність багатоманітних зв'язків, а тому й об'єктивна суперечність непідвладна йому. Розсудок лише підводить особливе під себе як загальне, не

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. А. Драгун] // Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль,1971— .— (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. — С. 193.

[2] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 84.

[3] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1975— .— (Акад. наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. Философия природы. — С.21.

маючи цього особливого в самому собі[1], залишаючи його поза собою. Через це розсудкова рефлексія має зовнішній характер. "*Дурна рефлексія* – це страх заглибитися в *предмет* і прагнення, виходячи за його межі, повернутися у себе самого... істотним є не тільки розуміння залежності одиничного від цілого, але й те, що кожний момент сам собою, незалежно від цілого, є цілим. Це й є заглибленням у предмет"[2]. Підведення одиничного під загальне – лише початок шляху, найабстрактніший момент у пізнанні (хоча, власне, це не "початок", а деяка середина, тому що будь-яке пізнання, розумування мають під собою певну товщу живого досвіду – про що добре сказано і у М. О. Бердяєва, і у С. Л. Франка, і у М. О. Лосського). Тут встановлюється зв'язок із цілим, який має ще абстрактний характер, і якщо на цьому зупинитись, як це і трапляється з розсудком, то саме одиничне ще не зрозуміле в своїй особливості, і всезагальне не переходить до особливого. Розуміння того, що кожний момент є ціле, а не просто елемент механічної структури, докорінно змінює "кут зору" і потребує подальшого заглиблення у предмет та простеження необхідних взаємозв'язків цього моменту, розкриття його *самовизначення*, що, своєю чергою, й дає можливість зрозуміти предмет як такий, що обґрунтовує самого себе, свою всезагальність та свою єдність, унікальність.

Якщо розсудок тільки підводить предмет під всезагальне, то для відтворення конкретної сутності предмета необхідний *рух* категорій, що збігається із саморухом змісту предмета. Розсудок же просто переходить від одного визначення до іншого, а потім намагається привести їх у деякий зв'язок, який ним не обґрунтовується, а просто привноситься у предмет. Мабуть, К. Маркс мав на увазі саме таку особливість розсудкового мислення: "Грубість та відсутність розуміння в тому й полягають, що органічно пов'язані між собою явища ставляться у випадкові взаємовідношення і в чисто розсудковий зв'язок"[3].

Розумне мислення здійснює рухомість, процесуальність визначень предмета і саме таким чином, що в кінцевому рахунку вони виступають визначеннями саме предмета, що розкриває свою цілісність, виступає єдністю, що зберігає себе, як само-розвиток і само-обґрунтування.

---

[1] Див.: там само. — С. 392.

[2] Гегель Г. В. Ф. Афоризмы. Иенский период / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. В. А. Рубин] // Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль,1971— .— (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. — С.543—544.

[3] Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. І. — К. : Політвидав, 1982. — С. 24.

“Розсудок виділяє лише кінцеві визначення; останні позбавлені в собі стійкості, є хиткими, і побудована на них споруда руйнується, розум завжди прагне того, щоб знайти безконечне визначення”[4]. Мислення є формою безконечності, хоч і виступає здатністю емпірично кінцевої істоти. Проте людина як людина не є простою часткою природи поруч з іншими частинами; вона, людина, є всєзагальним самої субстанції, її універсальною силою.

“Кінцевим зветься те…, що має кінець, те, що є, але перестає бути, де воно стикається із своїм іншим, і, отже, обмежене останнім”[2]. У вигляді зовнішнього предмета мислення має межу, бо предмет не є мислення, і водночас не має її, оскільки мислення ідеально проникає у предмет, освоює його, робить своїм його зміст, рухається в ньому. З іншого боку, мислення як ідеальна діяльність з перебудови схем, образів, форм реальної чуттєво-предметної діяльності має своєю межею практику як чуттєве перетворення предметів. У переході мислення в практику (опредмечення ідеальних образів) виявляється його, мислення, межа, обмеженість. Стикаючись із своїм “іншим”, з практикою, мислення перестає бути собою і водночас залишається собою. А точніше – стає собою, розвиваючись як людська здатність здійснювати діяльність за визначеннями субстанції, а не за власною сваволею. І це “становлення собою” (ставання собою) як іманентне покладання своєї межі і переходження її утворює природу мислення як такої “реальності”, що черпає свою сутність з “іншого”, живе “іншим”, – але як самим собою, і тому має свою власну безконечну сутність як “принцип всеєдності в нас” (В. С. Соловйов).

Мабуть, не варто уявляти зв’язок мислення і практики за типом: практика – мислення – практика. Це – вельми абстрактна схема. Практика продовжується в мисленні (в формі ідеального), але водночас вона ані на мить не припиняється як власне практика. Саме “насичення” мислення практикою, її об’єктивним змістом, здійснюється не тільки в актах розпредмечення практики та її результатів, а й в зворотному процесі – в процесі опредмечення мислення та його “зняття” як діяльності тільки в ідеальному плані і з ідеальним планом, у його “переході” в безпосередній життєвий процес. “Насичення” мислення практикою одночасно виступає і як “насичення” практики мисленням. Цей процес є розвитком єдиної сутності. Практика й мислення взаємно опосередковують одне одного, одне

[4] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 149.

[2] Там само. — С. 135.

неможливе без іншого. Але їх зв'язок не є просто часовою послідовністю. Мислення співвідноситься з практичною діяльністю не тільки ззовні себе, а й у самому собі, утримує її як "інше" в собі. Будучи обмеженим практикою, мислення як щось кінцеве та обмежене співвідноситься з нею як зі своєю власною безконечністю. Коли ж щось як кінцеве в самому собі утримує своє інше і відноситься до нього як до своєї власної безконечності, як до заперечення своєї даності, визначеності, то воно тим самим виявляє свою істинно нескінченну природу.

Те ж саме – й на боці практики, яка в своєму повному обсязі включає в себе мислення як інше себе самої, і, будучи в кожний даний момент історично обмеженою, саме через свою опосередкованість мисленням долає цю обмеженість, оскільки мислення завжди нескінченно перебільшує поточну практику. Але й тим самим практика долає свою кінцевість.

Отже, справжня безконечність на боці мислення виявляє себе як універсальність дійсної практики, а на боці практики – як нескінченність можливого освоєння дійсності, безконечного заглиблення в реальність. Цей подвійний опосередковуючий рух, зрозумілий як саморозпізнання єдиної сутності і розпізнання самого розпізнання, доводиться до тотожності в новому синтезі протилежностей, які намагаються відокремитись, – у розвитку людської життєдіяльності реалізує цілісність, конкретну всезагальність людської сутності, її внутрішню завершеність. Причому, не тільки "взагалі", стосовно роду людського через його особливе місце в універсумі, а й в кожному моменті реалізованої цілісності людського життя.

Розумне мислення має кінцево-безконечну природу: воно є таким кінцевим, визначеним, яке іманентно долає свою кінцевість. Аналогом такою мислення може бути лише саме життя, життєвий процес саморозвитку, що не має межі в собі, оскільки "неминущий характер виступає як те, чим він тільки і може бути: як таке минуще, яке знімає свій минущий характер, як процес, як життя.[1]" Здатність розуму відтворювати конкретно-всезагальну сутність свого предмета саме пов'язана із осяганням безконечності, оскільки предмет, зрозумілий розумно, в самому собі містить нескінченний взаємозв'язок із усім іншим. "Безконечне визначення" вже є суперечністю. Кожний свій рух, акт розум ніби "підключає" до нескінченного процесу саморозвитку субстанції. Кожна *мить* процесу, що здійснюється розумно, є не просто ще одним емпіричним кроком у часі і просторі: ця мить реалізує зв'язок часів, всеєдність простору, й тим самим кожний момент руху розуму

[1] Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. II. — К. : Політвидав, 1982. — С. 136.

в собі є нескінченним та внутрішньо завершеним. З іншого боку, розум знаходить таке визначення, яке дозволяє переходити до інших визначень за логікою самого предмета, а не з'єднувати їх зовнішнім чином за допомогою простого слова "також", як це виходить у розсудковому мисленні.

Розсудкове мислення, за Гегелем, є "смиренням мислення, перетворенням кінцевого в безумовно міцне та абсолютне"[1]. Розсудок рухається в кінцевих визначеннях і застрягає на кінцевості.

Зрозуміло, для того, щоб мислити предмет, який має визначену, певну, особливу сутність, необхідні початкові визначення, які спочатку не можуть не виступати як кінцеві. Але сутність, істина кінцевого полягає не в тому, що воно є, існує як річ, а в переході, у перетворенні, становленні безконечним. Розсудкові ж визначення не схоплюють такого переходу: вони є кінцевими "в собі".

Кінцевість визначень мислення можна розглядати подвійно: кінцевість може полягати в тому, що визначення мислення тільки суб'єктивні і завжди мають протилежність в об'єктивному. Такий момент присутній в розсудкові, оскільки для нього характерне "внесення зовнішніх визначень"[2]. Кінцевість може полягати і в тому, що визначення мислення кінцеві за своїм змістом, бідні та абстрактні, поєднані зовнішнім зв'язком. Це, безсумнівно, притаманне розсудковому мисленню. Через це воно не є вільним, бо визначається своїм предметом не всебічно, не цілісно, а частково.

Освоєння дійсності в розсудковій формі досить суперечливе. Ми накладаємо на світ нашу власну "мірку", виражену в категоріальності; проте в просторі розсудкової форми предметність випаровується до пісних, убогих абстракцій і сприймається нами як суто об'єктна. На рівні розсудку (рос. "*рассуждения*") категорії сприймаються як характеристики об'єкта[3], а не як наші власні визначення. Будучи активними формами мислення, тут, на рівні розсудку, категорії ще не освоєні нами, не розпредмечені в своїй змістовності. У сфері розсудку ми ще не знаємо (не відчуваємо, не переживаємо) своєї власної міри, і хоча ми її реально накладаємо на предмет, нам здається, що предмет, як він проступає крізь розсудок, у його формах, є таким сам собою. Він дійсно "такий", але водночас і не такий.

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 35.

[2] Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. —Л. : Соцэкгиз, 1935—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. XI). – С. 413.

[3] Див.: Шинкарук В. І. Про методологічну роль категорій філософії / В. І. Шинкарук // Філософська думка. —1974. — № 1. — С. 35.

Біда в тому, що ми не йдемо далі. В розсудкові ми орієнтовані на суто об'єктний бік предметності, абстрагуючись від власної активності, не відаючи ані сутності, ані міри останньої.

Такий, розсудковий, спосіб вживання категорій, зокрема, властивий емпіричному ступеню пізнання (наукового пізнання), де, за словами В.С. Швирьова, відбувається "застосування мислення", а не "розвиток" його (що, власне, вже є прерогативою розумно-теоретичного мислення).[1]

Розум як антипод розсудку "прагне знати істину, знайти як поняття те, що для гадки та сприймання (істину яких і складає розсудок - В.В.) є річ, тобто володіти у речовності тільки свідомістю себе самого. Розум тепер проявляє загальний *інтерес* до світу тому, що він є достовірністю того, що наявний в світі, або що наявність є розумною. Він шукає своє "інше", знаючи, що володіє в ньому ні чим іншим, як самим собою, він шукає тільки свою власну безконечність"[2].

Звісно, цю чудову думку Геґеля можна віднести на рахунок його невикоріненого ідеалізму та "панлогізму", – було б бажання. Мені ж уявляється, що Геґель тут абсолютно правий. Смисл цієї фрази розкривається глибше, якщо сам розум узяти не тільки в його пізнавальній іпостасі, не просто як розум теоретичний, а як універсальну силу людини, точніше – як осереддя усіх сутнісних сил людини. В такій якості розум дійсно не може не виявляти своєї причетності світові, і сам світ розкривається як *світ людини*. У розумній формі відношення людина виявляє свою інтимно-смислову вписаність у світ, де для неї є місце, місце для її спонтанності, суб'єктивності, непередбаченості, але й світ постає як власна безконечність людини, а не як чужа, ворожа, байдужа реальність, яка йде своїм шляхом, а людина – своїм.

Важливо зрозуміти, що це – не два якихсь мислення (теоретичне і, скажімо, „ціннісне", або ж - життєво-екзистенціальне), а єдине мислення (розум), яке в новоєвропейській ментальності виявилось розщепленим, як сказав би В. С. Біблєр, на свої "площинні проекції".

"Людина подвоює себе не тільки інтелектуально, як це має місце у свідомості, але й реально, діяльно, і споглядає саму себе у створеному нею світі"[3]. Від того, що "форма *виноситься назовні,* вона не стає для неї (для

---

[1] Див.: Швырёв В. С. К анализу категорий теоретического и эмпирического в научном познании / В. С. Швырёв // Вопросы философии. —1975. — № 2. — С. 11.

[2] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 129-130.

[3] Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 42. — К. : Політвидав, 1980. — С. 94.

свідомості – В. В.) чимось іншим, ніж вона сама, бо форма є чисте для-себе-буття, яке стає тут для неї істиною"[1]. Форма, що виноситься назовні і для людини стає тут істиною та чистим "для-себе-буттям" є нічим іншим, як "знятою" формою спілкування як специфічно людським способом організації життєдіяльності. Її "винесеність назовні", її свого роду "позазнаходжуваність" (М. М. Бахтін) означає, що вона може стати предметом розуміння, о-своєння, зміни, що, своєю чергою, може виступати процесом поглиблення та освоєння людиною своєї власної сутності.

Освоєння світу в формі *розуму* характеризується тим, що тут ми свідомо маємо справу із власною формою (в тому числі – із категоріальністю), освоюємо свою власну міру й сутність (і завжди готові до змістовного переосмислення та трансфермації самої цієї міри), й тим самим освоюємо світ в його іманентних визначеннях. Тут наявною є така всезагальність, яка не є "абстракт, притаманний окремому індивідові", але такий простір всезагального, де кожна окремість та особливість невтаємничено виказує свою власну сутність.

Розсудкова форма мислення у своїх початкових визначеннях є достатньо "розумною". Проте в розсудкові суверенність, "універсальна незалежність думки" виступає обернено як абстрактна діяльність, що формально утримує на одному боці загальність, а на іншому – суб'єктивно покладену дистинкцію.

Предмет, покладений в простір розсудкової форми, одержує можливість виказувати свою сутність мовою речі, як щось *об'єктне*, принципово позапокладене суб'єктові. Специфіка саме розсудкового осягання – накладання на предмети розсудкової форми *без її змістовного освоєння*, тобто *просте використання* цієї форми, таке використання, яке й не помічає існування її. Звідси й виникає уявлення, ніби світ, як він осягнений у формах розсудку, і є дійсний світ, ніби він цим і вичерпується до кінця. Коріння подібної ілюзії чудово розкрив Кант.

Розташовуючи предметність у просторі своєї форми, *розум* водночас освоює власну форму й міру (адже розум є єдністю свідомості та самосвідомості), і, тим самим, категоріальність у своєму русі підкорює логіці розгортання предметного змісту. Розумне мислення відповідає рівню теоретичного мислення, оскільки тут з метою відтворення дійсності не просто як наявності, але у її взаємозв'язаності та самообгрунтованності,

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 106.

суб'єкт змушений *активно перебудовувати* свої форми, образи, способи відтворення дійсності, тобто – *розвивати* своє мислення, а не просто вживати його як дане. Розумно-діалектичне мислення, як казав Ф. Енгельс, має своєю передумовою дослідження природи самих понять, тоді як розсудок просто користується невідомо звідки виниклими поняттями, вважаючи останні простою генералізацією чуттєвих даних.

Я жодною мірою не стверджую, що тільки діалектична рефлексія відповідає розумові як такому: вона є одним із *ейдосів* розуму. Але те, що *розум* найтісніше пов'язаний з *діалектикою* як такою, із "всеєдністю", з умінням поєднувати протилежності – це факт, на користь якого засвідчує увесь досвід західноєвропейської та вітчизняної філософії.

Предметність в "полі" розуму поводить себе інакше, ніж у просторі розсудкової форми: речі, не втрачаючи ані крихти своєї об'єктивності, ніби світяться людині *людським смислом* і виступають вже не як речі, а як „предметно розгорнуте багатство людських сутнісних сил" (К.Маркс). Таку особливість розуму Геґель характеризує так: "Те, що ми осягаємо за допомогою розуму, є 1) зміст, який не тільки складається із наших чистих представлень або думок, створених нами для себе, але й заключає існуючу для себе сутність предметів і має об'єктивну реальність; 2) споглядання, яке не є чужим для Я, даним йому, але проникнене останнім, засвоєне ним, тим самим так само й вироблене"[1].

Парадоксально, але факт: у "полі" *розсудкової* форми ми накладаємо на світ нашу суб'єктивність, а предмети, тим не менше, постають як об'єктно-речові утворення. У "полі" ж *розуму* ми прагнемо цілковито обумовити свою власну форму об'єктивним змістом, розгортанням сутності, і світ виступає таким буттям, яке не трансцендентне людській суб'єктивності...

Можливо, саме час з'явитись на сцені ще одному персонажу, незрима присутність якого постійно відчувалася, але не була явленою. Ім'я його – „*уява*" (інтуїція, інтелектуальне споглядання). Без нього взаємовідношення розсудку і розуму так і залишиться співвідношенням розсудку і... розсудку ж під маскою "розуму".

[1] Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. А. Драгун] // Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль,1971— .— (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. — С. 90.

Глава 3

РОЗСУДОК. РОЗУМ. УЯВА

Здавалось би, немає нічого більш віддаленого одне від одного і такого різнорідного, як уява та мислення. Нескуте, вільне буяння уяви з її непередбаченістю, химерністю, примхливістю, самозаконністю, невимушена гра образів, що породжують одне одне всупереч якійсь логіці, і мислення, що вишиковує ланцюжки термінів-понять відповідно до строгих правил побудови висловлювань, мислення, яке прагне не вигадувати, а розуміти, не злітати, а відповідати тому, що є насправді.

Правда, ми не можемо не відчувати, що ці дві здатності якимось чином взаємопов'язані. Людина, зовсім позбавлена уяви, є просто нестерпною у спілкуванні, так само, як і та, що не вміє або не бажає мислити хоча б в елементарних ситуаціях. Принаймні, зовнішню сполученість мислення та уяви визнає навіть звичайний здоровий глузд. Що ж стосується внутрішнього зв'язку – це предмет розкриття для саме філософської рефлексії.

Аристотель вважав, що "без уяви неможливе ніяке складання суджень"[1]. Завдяки уяві виникає образ, і тому ми розпізнаємо, знаходимо істину або помиляємося. З точки зору Плутарха Афінського, "ум діє за допомогою фантазії", а Прокл називає фантазію "формоутворювальним мисленням"[2]. Можна прислухатись до мудрих, як завжди, слів Ґете: "Як головні сили нашої здатності представлення наводять чуттєвість, розсудок та розум. Фантазія же забувається, завдяки чому виникає непоправний пропуск. Фантазія – четверта головна сила нашої духовної істоти. Вона доповнює чуттєвість у формі пам'яті, вона доставляє розсудкові світоспоглядання у формі досвіду, вона оформлює або знаходить взірці для ідей розуму і тим

[1] Аристотель. О душе / Аристотель ; [пер. с древнегреч. П. С. Попов]. — М. : Мысль, 1976 — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; т. 1). — С. 430.
[2] Див.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века (III—VI века) / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1988. — С.6, 262.

самим оживотворює людську єдність у її цілому, якій без неї довелося би зануритись у жалюгідну нікчемність”[1].

За Кантом, уява ніби “вмонтована” у сам механізм сприймання: вона здатна визначати чуттєвість. “Фігурний синтез”, “трансцендентальна схема” – те , що дає змогу конструювати образи, і саме продуктивна уява виконує цю дивну роботу, опосередковуючи чуттєвість і розсудок. Причому про витоки цієї здатності Кант нічого певного сказати не може: “Цей схематизм нашого розсудку стосовно явищ та їх чистої форми є приховане в нашій душі мистецтво, справжні прийоми якого навряд чи вдасться колись угадати у природи й розкрити”[2]. Без здатності уяви розсудок і кроку ступити не може, Як *спонтанну* діяльність Кант іменує уяву *продуктивною* здатністю і тим самим відрізняє її від репродуктивної здатності уяви.

У нас, людей, переконував Кант, сам розсудок не є здатністю споглядання, і, навіть якщо б споглядання були дані в чуттєвості, розсудок не зданий приймати їх у себе, щоб зв’язати багатоманітний зміст його власного споглядання. Тому “синтез розсудку”, що розглядається сам собою, є беззаперечно єдністю дії, що усвідомлюється розсудком як така, також і без чуттєвості, але здатна внутрішньо визначати чуттєвість стосовно багатоманітного, яке може бути йому даним відповідно до форми її споглядання. Отже, “розсудок під назвою *трансцендентального синтезу уяви* здійснює на *пасивний* суб’єкт, *здатністю* якого він є, таку дію, про яку ми маємо всі підстави стверджувати, що вона впливає на внутрішнє почуття”[3]. Іншими словами, не знаходячи у внутрішньому почутті зв’язку багатоманітного, розсудок створює його, впливаючи на внутрішнє почуття. Але впливає “під іменем” синтезу уяви, тобто сам собою він є пустим. З цього приводу, аналізуючи концепцію Канта, Ю. М. Бородай зауважує: “можливо, ‘розсудок’ це лише псевдонім, а справжнє, “дівоче”, так би мовити, прізвище його – *здатність уяви*?[4]” - Згадаймо ідею І. Г. Фіхте: розсудок лише закріплює та зберігає те, що здобуте діяльністю продуктивної уяви.

Але ж як їх розпізнати, відмежувати – де мислення, а де уява? Виявляється, що такого жорсткого, за всіма правилами розсудку,

---

[1] Гёте И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете. — М. : Наука, 1964. — С. 220.

[2] Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. О. Лосский]. — М. : Мысль, 1964. — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 3) — С. 223.

[3] Там само. — С. 206.

[4] Бородай Ю. М. Воображение и теория познания / Ю. М. Бородай. — М. : Высшая школа, 1966. — С. 61.

розмежування зробити неможливо. Ніби існуючи поруч з іншими здібностями душі (чуттєвістю, розсудком, розумом, волею), уява не має свого точно відміряного "місця" – вона воістину усюдисуща, посередує чуттєве й раціональне, теоретичне та практичне. Фрідріх Шлегель називає фантазію "диханням душі", завдяки якому навперемінно вдихається та видихається безконечна повнота світу[1]. Таким чином, уява не ззовні приєднується до мислення (розсудку чи розуму), а "працює" ніби *зсередини*.

Достатньо відомою є така точка зору: розсудок є дискурсивним, а розум – інтуїтивним. Звідси й виникає формула: розсудок плюс інтуїція є розум. Проте тут не все так просто. Те, що сам розсудок у механізмі своєї роботи тісно пов'язаний із продуктивною уявою, вже зазначалося: цей момент ретельно досліджений Кантом і Фіхте. До речі, пригадаймо деякі незвичні для Канта ідеї з "Критики здатності судження", де Кант припускає існування якогось надлюдського, "не нашого", розсудку, який був би здатний схоплювати всезагальне у єдності з особливим. Такий розсудок Кант називає "інтуїтивним".

Проблему *інтуїції* нам тут не обійти. Проте зазначу, що під інтуїцією у даному тексті розуміється не що інше, як *продуктивна уява*. В усіх таємничих випадках інтуїтивного прозріння, "схоплення" та ін. спрацьовує здатність продуктивної уяви як така. Представлення ж інтуїції як свого роду "скороченого силогізму", "стислої дискурсії" є суто розсудковою аберацією: власний спосіб, свій механізм здійснення активності розсудок переносить на незрозумілі для нього образи дії, адже для розсудку "зрозуміти", означає пояснити за аналогією із самим собою, так, ніби сам розсудок є для себе зрозумілим...

Як відомо, І. Кант заперечував можливість існування інтелектуального споглядання (інтуїції) на тій підставі, що за припущення такої здатності ми б мали знання про речі самі по собі, а це дало б нам можливість законодавствувати стосовно власного існування. Але оскільки ми можемо законодавствувати лише стосовно власного досвіду, то інтелектуальне споглядання неможливе. А ось для І. Г. Фіхте та Ф. В. Й. Шеллінґа інтелектуальне споглядання є стихією власне філософії.

Фіхте розглядає інтелектуальне споглядання як "діяння, що повертається на самого себе", воно поєднує чуттєвий та умоосяжний світ: перший протистоїть мені, другий виникає через моє діяння. Для Шеллінґа

[1] Див.: Шлегель Фридрих. Развитие философии в двенадцати книгах / Фридрих Шлегель ; [пер. с нем. Ю. Н. Попов] // Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. / Фридрих Шлегель ; т. II. — М.: Искусство, 1983— . — (История эстетики в памятниках и документах). — С. 163.

інтелектуальне споглядання виробляє свій об'єкт і саме тим відрізняється від чуттєвого споглядання. Суть його у "здатності вироблювати і водночас споглядати певні дії духу"[1]. В такому смислі інтелектуальне споглядання виступає органом трансцендентального мислення, субстратом філософствування; воно посідає у трансцендентальному мисленні місце об'єктивного світу й слугує польоту умогляду. Те, що інтелектуальне споглядання розуміється Шеллінґом як діяльність продуктивної уяви, немає ніяких сумнівів: кантівська "трансцендентальна сила уяви", його чистий синтез апперцепції, пише Шеллінґ, "включає в себе дійсність інтелектуального споглядання"[2]. Об'єктивацією інтелектуального споглядання Шеллінґ називає мистецтво.

Оскільки об'єктивний світ є лише обмеженим явленням світу інтелектуального, то, за Шеллінґом, звернення філософського погляду на природу є рефлексією несвідомої діяльності абсолютного *суб'єкт-об'єкта*. Отже, в акті інтелектуальної інтуїції я долучаюсь до сили абсолюту, я дію таким чином, ніби сам "*суб'єкт-об'єкт*" споглядав продуковане ним. Погодимося, що саме *переживання* такої рефлексії (яка разюче відрізняється від плоскої дискурсії розсудку, "перебігання" від одного до другого) – є глибоко *метафізичним*, і саме в гайдеґґерівському смислі: до самого акту такого споглядання *залучений* той, хто споглядає. Шеллінґ неодноразово підкреслює естетичну природу інтелектуальної інтуїції, адже саме ця (естетична) природа й уможливлює таке глибинне та цілісне суб'єктне залучення.

Власне, для Фіхте і Шеллінґа діяльність *розуму* саме пов'язана з інтелектуальним спогляданням. Розсудок не здатний мислити поєднання протилежностей. Так, каже Фіхте, мислити ми їх не можемо, не потрапляючи в ситуацію суперечності, але ми здатні *уявити* їх збігання. Згадаймо, у Шеллінґа уява є "ширянням" між кінцевістю та безконечним, тим самим вона виробляє ідеї розуму, та й сам розум є "уявою на службі у свободи".

Геґель же створює *логіку мислення* збігання протилежностей: його можна не тільки "уявляти", "інтуїтивно схоплювати", але можна і навіть

---

[1] Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина]. — М. : Мысль, 1987— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга). — С. 258.

[2] Шеллинг Ф. В .Й. О конструировании в философии / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина и А. В. Михайлов]. — М. : Мысль, 1980— .— (Философское наследие). — . — (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т. 2 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга). — С. 7.

потрібно мислити, і мислити в понятті. Звідси, до речі, те гостре непорозуміння, яке виникло між Геґелем і Шеллінгом (про яке вже йшлося у другій главі). Шеллінґ був здивований: навіщо Геґель, його старий друг, протиставляє інтуїцію поняттю. Геґель же, маючи на увазі невгамовних послідовників Шеллінґа, але побічно поцілюючи в самого оспівувача "інтелектуальної інтуїції", у передмові до „Феноменології духу" іронізував: не на поняття, а на екстаз, не на холодне розгортання необхідності справи, а на бурхливе натхнення повинна ніби спиратись субстанція, щоб все ширше розкривати своє багатство: "Абсолютне треба ніби осягати не в понятті, а відчувати або споглядати; не поняття його, а чуття його й інтуїція повинні ніби узяти слово і висловитись"[1].

Проте насправді суть справи полягає у тому, що сам Геґель жодною мірою не відкидав ані інтуїції, ані інтелектуального споглядання, ані уяви і зовсім не протиставляв їх поняттю. Він просто "запакував" їх *всередину поняття,* і тим самим розробив Логіку діалектичного розуму. З іншого боку, без зусиль інтелектуального споглядання філософію самого Геґеля зрозуміти неможливо – вона тоді залишиться малопереконливим, протиприродним поєднанням слів.

Видатним, геніальним інтуїтивістом називав Геґеля Іван Ільїн, і мав рацію. Відмінність Геґеля від усіх наступних прихильників "філософії інтуїтивізму" полягає у тому, що він по-своєму розробляє досвід систематичного занурення у предмет через послідовне "зняття" розсудкових визначень. Геґелівський принцип тотожності мислення та буття, як відомо, викликав велике роздратування у багатьох його критиків. Е. В. Ільєнков дав діалектико-матеріалістичну інтерпретацію цьому принципу у низці блискучих праць, які свого часу були піддані критиці як ортодоксами від ідеології, так і позитивістськи орієнтованими авторами.

Проте у геґелівському принципі тотожності мислення та буття є ще один момент, принципово важливий для розуміння специфіки саме розумного мислення.

Розсудкова думка ззовні протистоїть своєму предметові, тут суб'єкт відірваний від об'єкта і вступає з ним у деяке лише зовнішнє об'єднання. І. О. Ільїн пише: "Звичайна *розсудкова думка* утворює "раз", предмет її утворює "два". Мислення розсудку є сходженням, зіставленням, стиканням *двох* сторін; цей подвійний склад зберігається упродовж усього

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 4.

мислительного процесу і закінчується байдужою, безпечальною розлукою"[2]. У своєму схематизмові розсудок не обходиться без споглядання, хоча тут не стільки споглядання, скільки "*наочність*" представлення, сконструйованого за взірцем речі-об'єкта. Критерієм у розсудковому пізнанні виступає несуперечливість схеми, з одного боку, і можливість пред-ставити, поставити перед собою у вигляді наочної ситуації, "прикладу" об'єкт, що осягається, з іншого.

У спекулятивному мисленні все здійснюється по-іншому: спекулятивна думка "просякнута роботою уяви" (І. О. Ільїн). Думка зливається зі спогляданням, але не перестає бути думкою; вона не втрачає своїх "дарів". Тоді думка набуває сили споглядання, а споглядання цілком віддається справі думки. Споглядання та думка не протистоять одне одному, як у розсудковому, абстрактному мисленні, а своїм з'єднанням, *зрощенням,* а значить, своєю *конкретністю* й утворюють спекулятивне мислення (розум як такий) як вміння мислити (споглядати) *конкретне* й мислити (споглядати) *конкретно,* тобто у внутрішньому зрощенні із своїм предметом. Спекулятивна думка буквально *вростає у свій предмет*, в той час як розсудок суєтно-дискурсивно клопоче навколо та біля предмета-об'єкта. Або ж, скажімо інакше, спекулятивна думка дозволяє предмету прорости в себе, вільно й незамулено, прорости в душу суб'єкта і набути там свого виконання і завершення; тоді як розсудок, предикуючи, прагне приєднати до себе предикати об'єкта; він "обростає" цими ознаками, всередині себе залишаючись нерухомим.

Таким чином, тотожність мислення та буття у спекулятивному мисленні реалізується через реальну тотожність суб'єкта та об'єкта, їх взаємопроникнення. З емпірично-психологічного боку, це злиття одиничної людської свідомості із мислимим змістом. А в метафізично-онтологічному плані маємо справу із метафізичною зверненістю об'єктивного духу на самого себе, самоодкровення глибин реальності через занурення душі суб'єкта в мислимий зміст. Без "другого плану" перше з'єднання стає проблематичним і завжди ризикує залишитися лише ілюзією індивідуальної свідомості, яка приймає свої представлення за дійсний світ, проте без "першого" друге ще більше проблематизується: якщо ми у *власному досвіді* не маємо мислячого відчуття (або ж мислення, що переживається) входження змісту реальності в глибини нашої істоти, якщо світ у вигляді зовнішніх

[2] Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — СПб. : Наука, 1994— .— (Серия "Слово о сущем"). — С. 54.

предметів, оточення лише ззовні торкаються нас, постійно будучи ніби за "склом" свідомості, то будь-яке припущення щодо якоїсь глибини реальності, що має метафізичний смисл, для нас є вкрай недостовірним. Ніякими доказами, доведеннями „від розсудку" обгрунтувати цього не можна, якщо відсутній відповідний *досвід*.

"Насичена силою уяви, думка вже не просто фіксує та комбінує свої поняття, шліфуючи їх поверхні та вдосконалюючи їх розташування. Ні, вона живе в них, живе ними, проникаючись ними та проникаючи в них. Споглядання передає себе предмету, віддається йому, перебуває в ньому, воно заглиблюється у нього настільки, що предмет стає для нього ніби своїм, більше того, воно забуває себе і втрачає себе у цьому 'несвідомому' вдумуванні, вмислюванні в сутність поняття. Душа має ніби затамувати подих і надати предмету можливість панувати в собі, керувати собою, рухати себе за його власними внутрішніми законами, зовсім не втручаючись, не вносячи нічого довільного від себе і не порушуючи самостійності предмета"[1]. Тотожність суб'єкта та об'єкта, свідомості та предмета водночас є злиттям *смислу* та *образу*. Смисл втрачає у спекулятивному мисленні свою без-образність і стає *о*бразним. Тому філософія в спекулятивному мисленні вочевидь (рос. – "*воочию*") бачить свої предмети. Але це не є наочністю розсудкового представлення, у спекулятивному мисленні ми маємо справу із "ненаочною наочністю" (рос. – "*ненаглядной наглядностью*"), із „ненаочним" спогляданням. Тут неминучою стає певна естетизація думки, і Геґель, хоча й відштовхувався від Шеллінґа, прагнучи протиставити естетичній інтуїції *силу думки,* так чи інакше вводить естетичне споглядання у *поняття*: згадаймо "Першу програму системи німецького ідеалізму": вищий акт розуму є акт естетичний.

Образність всередині спекулятивної думки є специфічною: це – мисле*о*брази, або – "смислообрази", як каже Я. Е. Голосовкер. "Поняття" у Геґеля не має нічого спільного зі звичайними поняттями звичайної логіки. Спекулятивне поняття є образним смислом, тобто таким смислом, "який зрісся із уявлюваною, можливо, 'типовою' реальною подобою, яка відповідає змістові цього смислу і носить у повсякденному ужитку його ім'я. Проте ці уявлювані образи, або подоби можуть залишатись поза проявом і закріпленням, у якійсь загальності та невизначеності, не втрачаючи свого образно-реального характеру і перебуваючи у строгій відповідності із істотними рисами однойменного смислового змісту"[2]. Ніяке

[1] Там само. — С. 55.
[2] Там само. — С. 67.

поняття у звичайному смислі слова не дасть розуміння того, як це одне може бути й іншим, як єдине може водночас містити в собі багатоманітне, як окреме може бути водночас загальним і як субстанція, може бути в той самий час суб'єктом. Щоб зрозуміти це, треба зміст схопити не якоюсь частиною своєї істоти, а цілісно собою, зачерпнути не відстороненим розсудком, а уявою. Тобто уявити себе "одним" і водночас – "іншим", адже саме уява здатна розтоплювати скам'янілість звичайних, "твердих" представлень. Недаремно Геґель говорить, що для заглибленого розуміння того, що криється за звичайною завісою гадки та сприймання, треба *зайти за цю завісу* – як для того, щоб краще було видно, так і для того, щоб було що бачити.

Спекулятивне мислення не оперує поняттями, воно взагалі не "оперує" і не "препарує", у нього інший спосіб мислення: *рух в понятті*. Не говорити про поняття, а самому ставати "поняттям", жити його життям. Але в такому випадку істинним буде й таке: поняття стає мною, залучаючи мене усього до свого хитромудрого руху, захоплюючи собою. І це, мабуть, неправда, що Геґель усе звів до понять, редукував усе багатство людської сутності до суто теоретико-пізнавального руху. Що б не говорили про "панлогізм" або "панепістемізм" Геґеля, він не зводить все до поняття. Геґель робить інше: *все* прагне *ввести в поняття*, намагаючись зрозуміти, осягнути незрозуміле, непредметне для розсудку та його категорій.

У цьому плані симптоматичними є такі слова Геґеля: "Ми повинні насамперед зазначити, що містичне, безперечно, є чимось втаємниченим, але воно є втаємниченим лише для розсудку, і це просто через те, що принципом розсудку є абстрактна тотожність, а принципом містичного (як синоніму спекулятивного мислення) – конкретна єдність тих визначень, які розсудок визнає істинними лише в їх роздільності та протиставленості... Абстрактне розсудкове мислення так само мало є чимось непорушним і закінченим, воно, навпаки, виявляється як постійне знаття самого себе і як перехід у свою протилежність, розумне ж мислення як таке полягає саме у тому, що воно містить у самому собі протилежності як ідеальні моменти. Усе розумне ми, отже, повинні разом з тим назвати містичним, стверджуючи цим лише те, що воно виходить за межі розсудку, і аж ніяк не те, що воно має розглядатися взагалі як недоступне мисленню й неосяжне"[1].

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С.212-213.

Продуктивна уява вводиться у поняття, але не як зручний засіб, а в усій своїй повноті, думка ж, рухаючись у лінії смислів, зі свого боку, приборкує надлишковість, властиву уяві, проте остання розтоплює нерухомі, застиглі схеми мислі.

Присутність уяви в спекулятивному мисленні надає йому особистісної виразності і характеру власне людських чуттєвих станів. Як зауважує В. В. Лімонченко, в актах роботи продуктивної уяви не тільки предмет піднятий „в образ", і не тільки сам суб'єкт підносить себе "в образ", але він, суб'єкт, *є присутнім* в цьому образі, присутнім усією своєю істотою. Уява насичена світом, але й уявлюване насичене суб'єктом. "Зберігаючи в собі момент теоретичного відношення (рух за формою і предмета мірою, за внутрішньою логікою розгортання змісту образу), уява все ж є чуттєвим станом людини, деяким цілісним актом чуттєвого ствердження людини, рухом людської безпосередності. Іншими словами, в діяльності уяви, перебудовуючи образи світу і образи власної активності (які, до речі, постійно зливають одне з одним і без роботи мислення їх неможливо відрізнити одна від одної), суб'єкт внутрішньо "присутній" в самому образі як образі дії; це не форма відстороненого від жимого оруху почуттів конструювання мертвих абстракцій, а спосіб переживання смислової, особистісної причетності людини до своєї справи. В уяві суб'єкт реалізує себе як цілісна істота"[1].

Якщо вилучити зі спекулятивного мислення цю чуттєву насиченість, позбавити його розумової споглядальності (уяви), то залишиться простий розсудок, який безпорадно ковзає по поверхні діалектикоподібних схем та принципів і нишком позбавляється від них, тому що нудьгує за звичайним руслом формально-логічних правил. *Діалектична логіка* є зовсім іншою логікою – не тому, що має інші "закони", ніж логіка шкільна, а тому, що вона *іншим чином*, *по-іншому* логіка. Вона не береться у формі об'єкта, її неможливо викласти як систему "тотожно-істинних висловлювань", як схему, куди можна *підставляти* будь-який зміст, навіть як сталу систему категорій. Так само, як немає нічого спільного між геґелівським Поняттям та "поняттям" як предметом турбот логіки формальної (звісно, окрім назви), так і немає нічого спільного між *логічною природою* двох "логік".

[1] Лимонченко В. В. Роль продуктивного воображения в процессе утверждения единства теории и практики / В. В. Лимонченко // Проблемы философии : Республиканский межведомственный научный сборник. — Вип. 8І. — К. : Вища школа, 1989. — С. 66.

Формальна логіка, за висловом С. М. Мареєва, лише "формально логіка"[2], а насправді – „заглиблена в себе граматика" (А. Тренделенбург). До Логосу як такого безпосередній стосунок має діалектика. Це не значить, що звичайна логіка та її носій – розсудок – не мають реального предметного змісту (але про це – пізніше).

Характерно, що, наприклад, М. В. Попович в рецензії на книгу Н. С. Автономової "Розсудок, розум, раціональність" кидає автору легкий докір: "Апеляція до розуму мимоволі тягне посилання на якусь незвичну логіку на відміну від звичайної "розсудкової", яка за всіх її недоліків має ту перевагу, що вона існує"[1]. Під незвичною та "неіснуючою" логікою автор рецензії недвозначно має на увазі логіку діалектичну. Вона, до речі, *дійсно не існує* – як річ, об'єкт, засіб, яким можна скористатися; її не можна вписати в підручники, нехай "найдіалектичніші". Будь-яка спроба строго і послідовно, за усіма правилами "науковості" викласти "діалектичну логіку", ведуть до парадоксу – схеми залишаються, але самий дух діалектики моментально вивітрюється, — "*в руках остаются одни очертания бегства*" (Хіменес).

До кола моїх завдань не входить розгляд досить нудного питання про співвідношення двох "логік". Ясним є одне: діалектична логіка реально може існувати як *діалектична* (вона ж – естетична та моральнісна) *культура мислення суб'єкта*, як живе надбання людської суб'єктивності.

Спробуйте викласти "науковим способом" схематику роботи продуктивної уяви – що буде? Звісно, в психології вивчаються прийоми, способи реалізації творчої фантазії, проводяться експериментальні дослідження та ін. Але це стосується деяких *проявів* діяльності продуктивної уяви в іншому, сама ж суть її не піддається фіксації в жорстких схемах – уява перетоплює, розтоплює будь яку схему, живе образом та живе в образі , вона є "протейною" (С. К'єркегор), і будучи присутньою в кожному моменті людського буття, втаємниченим чином причетна до утворення *цілісності* буття людини.

Звісно, прихильники однієї, "реально існуючої", логіки аж ніяк не будуть заперечувати наявність у творчому процесі інтуїції, індивідуальної

---

[2] Див.: Мареев С. Н. Диалектика формального и содержательного в познании (историко-метолдологический очерк) / С. Н. Мареев // Проблемы материалистической диалектики как теории познания. - М.: Наука, 1979. — С. 152.

[1] Попович М. В. Рецензия на кн.: Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. - М.,1988. - 286 с. / М. В. Попович // Вопросы философии — 1989. — № 6. — С. 171. Цікавою та принциповою в цьому планів є полеміка з приводу відомої статті К. Поппера "Що таке діалектика?" — Див. статті В. М. Садовського, В. О. Смірнова, В. С. Швирьова, В. С. Біблєра (Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 11 —183).

неповторності, фантазії та ін. Розсудок разом із усім цим і буде йменуватися "розумом". Але ж продуктивна уява має свою логіку, але не в смислі "раціо", а в смислі Логосу. Геґель назвав би це логікою "розгортання самої суті справи". Діалектична логіка і є логікою уяви. Тобто логіка уяви – діалектика. Відокремлюючи одне від одного, ми одержуємо розсудок плюс нелогічність фантазії, інтуїції. Але якщо просто з'єднати зовнішнім чином розсудок з інтуїцією, фантазією – "розуму" не одержимо. Та й не варто робити це сполучення, оскільки і в звичайному мисленні інтуїція та уява незримо супроводжують розсудок, без них він не тільки й кроку не міг би зробити, але й на власних ногах не втримався б.

Розум не є простим з'єднанням дискурсивного розсудку із поза-логічною інтуїцією. *Розум* – це *зовсім інший ракурс погляду на світ*, інший спосіб відношення до світу, тут ніякі посилання на "інтуїцію" та "фантазію" самі собою не допоможуть.

Для Геґеля спекулятивне мислення (як органічний синтез думки і споглядання, а не розсудку і споглядання) пластично входить у зміст предмета, живучи в його "понятті", возз'єднуючись із об'єктивним духом, що "ховається" в предметному змістові. Згадаймо, Геґель усередину логіки занурює метафізику, онтологію – як у смислі діалектики їх категорій, так і в плані можливості осягання Абсолюту (над чим напружено міркували середньовічні філософи, Ніколай Кузанський, Фіхте, Шеллінґ). Зазначимо, що цей момент в марксистській критиці геґелівського ідеалізму просто відкидався, щоб узяти "матеріал" для побудови логіки "науково-теоретичного мислення", яка, втім, давала непогані результати в порівнянні із позитивістськи орієнтованою думкою.

Отже, діалектична логіка як логіка розуму є водночас логікою уяви, хоч яким протиприродним може здатися поєднання слів "логіка" та "уява". В цьому пункті я поділяю концепцію "імагінативного абсолюту" Я. Е. Голосовкера. "Логіка як спонтанний логічний процес мислення, що саморозвивається, є діалектичним вираженням прихованої розумної сили уяви". І далі: "Саморухома логіка не рухається в розумовій пустоті, як павук, розвиваючи із себе нитку для павутиння. Логіка уяви рухається в конкретному світі фактів досвіду, ніби всмоктуючи, як бджола, мед їх суті, з'єднуючи та оформляючи в ціле і одночасно нанизуючи ці медові краплини на смислову нитку та оплотнюючи їх у єдність – іноді навіть у необхідну єдність чашечок"[1]. Імагінативний розум, за Я. Е. Голосовкером, є розумом уяви. Він працює інтуїтивно, тобто пізнає безпосередньо. Я.Е. Голосовкер

[1] Голосовкер Э.Я. Логика мифа / Э. Я. Голосовкер. — М. : Наука, 1987. — С. 127, 149.

постійно підкреслює “інстинктивний” характер логіки розуму уяви, маючи на увазі спонтанність, довільність, або мимовільність.

Я. Е. Голосовкер прагне відірвати у зарозумілого “ratio”, у відстороненого розуму, незважаючи на його наукові заслуги, те, що йому не належить, і повернути відняте ним в уяви – розуму уяви. Відсторонений розум – теоретик, він оперує не смислообразами, а абстрактними поняттями. Він, спільно із розсудком, розвинувся разом зі словом і чуттєвим досвідом, а також разом з формально-логічним мисленням. “Ratio” розвивався не як інстинкт з його інтуїтивним, безпосереднім знанням, а розвивався, виробляючи у своїй практиці опосередковане звання. Виробивши це опосередковане знання, що перевіряються емпірикою та практикою і здоровим глуздом розсудку, відсторонений розум почав своє опосередковане знання осягати теоретично. При цьому він часто плутав свій зовнішній досвід із досвідом внутрішнім, практику почуття із практикою духовною, тобто “емпірику з аскезою”. “Розвинувшись теоретично, цей, уже теоретичний відсторонений, розум (ratio) здумав, що він і є вищий розум і що саме йому або вроджені або притаманні *ідеї*, або він їх утворює шляхом узагальнення своїх уявлень – утворює спочатку за допомогою розсудку, а потім вже за допомогою *відсторонення*”[1].

Цей відсторонений розум вважав себе не тільки вищим розумом, а й “духом”. Відсторонений розум працює з абстракціями. Основне при абстрагуванні, вважає Я. Е. Голосовкер, це „відокремлення предмета від грунту”, і саме в цьому відсторонений розум претендує не на предмет, а на його “чисту предметність”.

Яку ж роль, за Я. Е. Голосовкером, відіграє розсудок? “Діяльність імагінації, як і все, контролює розсудок, тобто так званий здоровий глузд. Коли розсудок-контролер вривається в імагінативний творчий акт, він миттєво зупиняє цим своїм втручанням творчу “інтуїтивну” діяльність спонтанної логіки уяви, точніше – розуму уяви. Її свобода (довільність) буде раптово порушена щупальцями розсудкового аналізу та прийомами розсудкового наведення, звідки мають випливати висновки строго-логічного розсудкового характеру, висновки, чужі для прозріння імагінативного розуму. Розум уяви вимушений тоді заплющувати очі, затискати вуха і чекати, доки піде геть задоволений своїм допитливим втручанням здоровий глузд, й услід за тим чекати нового притоку творчих сил, або ж стрімко, стрибком, полинути геть від контролера та його контролю, щоб

[1] Голосовкер Э. Я. Имагинативная эстетика / Э. Я. Голосовкер // Символ. — № 29. — Сентябрь, 1993. — Париж, 1993. —С. 77.

продовжувати свою роботу"[1]. Отже, Я. Е. Голосовкер розпізнає розсудок, відсторонений розум та розум імагінативний. Саме останній дає безпосереднє знання, його логічна діяльність розгортається спонтанно, самочинно. Розум уяви створює вищі символи культури та їх конкретні втілення, тобто культурні цінності. Відсторонений розум (скажімо так, розум, що перебуває на службі у розсудку) – теоретик. "Уява за всієї своєї імагінативної реальності – завжди практик. Її теорія (θεωρια) як погляд є та сама практика. Вона живе досвідом, безперервним досвідом. Вона глибоко емпірична. Але це духовна емпірика"[2]. Емпірика здорового глузду (розсудку) стоїть набагато ближче до відстороненої діяльності, ratio, ніж імагінативний світ розуму уяви.

Цікаво, що В. С. Біблєр, досить високо оцінюючи концепцію "імагінативного абсолюту" Я. Е. Голосовкера, зауважує, що у цього автора відсутнє перетворення розуму на уяву (мистецтво) і уяви – на розум. Голосовкер ототожнює абсолютний розум та абсолютну уяву, а це, за думкою В. С. Біблєра, є лише *логікою міфу*. Розглядаючи співвідношення філософії та мистецтва, В. С. Біблєр зазначає, що у філософії, як і в мистецтві уява набуває смислу розуміння, тобто – "*во-обра-жения всеобщего бытия*". Але визначення філософії водночас і "заперечує" мистецтво, є формою його подолання, "оскільки в мистецтві розкривається всезагальність *особливого, цього "твору", цієї особистості*; у філософії – розкривається особливість *всезагального* (буття, що з самого початку визначається як всезагальне та єдине). У філософії розкривається *всезагальність* (самостійне буття) *мого* розуму"[3]. Уфілософії абсолютна уява зосереджується й перетоплюється на "абсолютний розум, в пафос *розуміння*". У філософському розумові "можливнісне" (рос. – "*возможностное*") (у-явлюване) буття є, розуміється як "одвічне і позапокладене розумові, - але не уявляється"[4]. Обернення, перетворення "розум – уява", вважає В. С. Біблєр, є неповторним в кожній культурі і тому не є формально узагальнюваним. В античності "обернення всезагальної уяви на всезагальний розум здійснюється у двійці *ідей* (ейдос-акме) і *творів* (трагедія - філософський діалог). В середні віки схоластично-містичне обернення кристалізується у "бутті-в-о-крузі-храму", в шедеврах Майстра. У Новий час філософія живе в оберненні ідеї як образу і як поняття, в якому зароджується і невичерпне *ніщо* мисленних експериментів

[1] Там само. — С. 78.
[2] Там само. — С. 81.
[3] Библер В. С. Что есть философия? / В. С. Библер // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 165.
[4] Там само.

Галілея і Гамлетів *хтось* романного часу"[1]. Водночас Б. С. Біблєр стверджує, що філософський розум так чи інакше несе в собі приховану всезагальність уяви. Органом взаємовизначення розуму та уяви в їх абсолютному смислі є ідея *припустимого* буття.

До речі, чи є відмінність між уявою та фантазією? Можна, принаймні, вказати на певну традицію їх розпізнання.

Наприклад, К. В. Ф. Зольгер говорить, що часто-густо фантазію плутають з уявою, яка цілковито належить до буденного пізнання. З точки зору Зольгера, уява є нічим іншим, як людською свідомістю, що відновлює у зв'язках безконечного побачене у часовій залежності, взаємозв'язку. Фантазія – це вища здатність, завдяки якій ми можемо сприймати предмети більш високі, ніж ті, що нам дані в звичайному пізнанні.[2] Фантазія є світовою божественною силою, творчою силою, яка існує в реальному світі. Отже, фантазія, за Зольгером, як одкровення всезагальної божественної сутності, як "рух божественного дихання" безпосередньо притаманна мистецтву. Уява ж як така є "здатністю вільного пізнання, яка дозволяє людині шляхом вільної діяльності уяви представляти собі зовнішні предмети будь-яким способом так само цілком вільно, відповідно до свого власного настрою сприймати явища предметів, перетворюючи їх, таким чином, на свої"[3].

Ф .В. Й. Шеллінґ вважає, що здатність уяви є тим, у чому продукти мистецтва зачинаються та формуються, а фантазія споглядає їх ззовні, ніби вилучаючи із себе, і тим самим зображує. "Таке ж співвідношення між розумом та інтелектуальним спогляданням. У розумі й, так би мовити, з матерії розуму, утворюються ідеї, інтелектуальне ж споглядання є тим, що внутрішньо зображує. Таким чином, фантазія є інтелектуальним спогляданням в мистецтві"[4].

Інший варіант розпізнання уяви та фантазії пропонує Я. Е. Голосовкер. У його концепції уява є "імагінативним абсолютом" як творчим збудником, творчою діяльністю і самим творенням, найвищим творчим та пізнавальним проявом, самим духом як таким. Фантазія же – "дочка уяви", вона не пізнає й не вгадує, вона – грає. Діяльність фантазії – комбінування, саме

---

[1] Библер В. С. Что есть философия? / В. С. Библер // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 166.

[2] Див.: Зольгер К. В. Ф. Эрвин: Четыре диалога о прекрасном и об искусстве / К. В. Ф. Зольгер. — М. : Искусство, 1978. — (История эстетики в памятниках и документах). — С. 406.

[3] Там само. — С. 61.

[4] Шеллинг Ф. В. Философия искусства / Ф. В. Шеллинг ; [пер. с нем. П. С. Попов]. — М. : Мысль, 1966— .— (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — С. 95.

вона створює вигадані ілюзії. І все ж фантазія виконує роль "підбурювача уяви"[1].

Чи не виходить у нас, що *розум* притаманний лише суб'єктові філософствування, а в повсякденному житті люди позбавлені його? Ні, не виходить: як каже В. С. Біблєр, на межі (гранично) "мислення" та "філософське мислення" – синоніми.[2] "Розум" у філософії не є вигаданим суб'єктом, а постає способом усвідомлення (самосвідомості) людського розуму як такого, і його "прообраз" існує в душі (умі) кожної людини, або ж його немає зовсім, і тоді уся філософська спекуляція – суцільне маячіння служителів культу власного розуму. Звичайний людський досвід, людське бачення у своїй основі містить умо-гляд, умо-бачення (досвід надчуттєвого), і така споглядальна думка утворює засаду самої можливості власне людського сприйняття, споглядання. За Плотіном, те "нове", "не тілесне" бачення, яке дає досвід надчуттєвого, "притаманне усім, але мало хто ним користується" (Enn. 1,6.27).

Для поглиблення розуміння характеру взаємопроникнення мислення та уяви варто звернутися до розпізнання ейдосу та логосу, що проводиться у ранніх працях О. Ф. Лосєва. Ейдос є смисловим вирізьбленням предмета, яке мислиться інтуїтивно; в логіці воно дане як абстрактне перерахування ознак, Всередині себе ейдос є саморухомим та самопрозорим; логос же – інструмент, яким предмет береться, тому логос статичний і немає ніякої самопрозорості, він лише метод підходу до сутності; він – щипці, якими беруть вогонь, а не сам вогонь. Ейдос – це вирізьблений лик та картина смислу; логос являє сутність як принцип і метод прояву ейдосу в "іншому". "Ейдос бачиться думкою, дотикально відчувається думкою, споглядається інтелектуально; логос не бачиться думкою, але покладається нею, не відчувається дотикально умом, але сам є щупальцями, якими ум перебігає по предмету; не спогадається інтелектуально, а є лише завданням, заданістю, методом, чистою можливістю інтелектуального споглядання"[3].

Ейдос насичений безперервними змінами, зберігаючи незмінною та вічною свою ідеальну подобу і будучи присутнім цілком у будь-якому моменті своєї зміни. Він є одиничність та незмінюваність, смисл та його

---

[1] Див.: Голосовкер Э.Я. Логика мифа / Э. Я. Голосовкер. — М. : Наука, 1987. — С. 140—142; див. також: Голосовкер Э. Я. Имагинативная эстетика / Э. Я. Голосовкер // Символ. — № 29. — Сентябрь, 1993. — Париж, 1993. — С. 78.

[2] Див.: Библер В.С. Что есть философия? / В. С. Библер // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 161.

[3] Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Из ранних призведений / А. Ф. Лосев — М. : Правда, 1990. — С. 101. Див. також: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1993. — С. 229 —283.

ідеально-оптична чіткість, якість та чистота, і водночас безперервно-суцільна, абсолютно-безперервна зміна. І все це "не тільки не суперечить одне одному в ейдосі, але, навпаки, є абсолютною вимогою розуму, що хоче помислити живий предмет, як він є даним у своєму оригінальному бутті"[1].

Якщо ейдос – сутність предмета, то логос – сутність ейдосу, абстрактне завдання. Окремі смислові елементи дані в ейдосі не як схема, а як живе ціле, і тому зв'язок їх переконливий. Під логосом у даному співвідношенні мається на увазі "формально-логічний предмет". Логос не є картиною смислу, він лише метод з'єднання окремих моментів картини світу. Тому він і не відображає живих доль живого предмета в якійсь картині. В логосі залишається незрозумілим, немотивованим самий зв'язок елементів, який тільки постулюється.

Ейдос у самому собі містить своє алогічне становлення; в ньому є логічна єдино-роздільна множина і алогічно-плинне, нерозчленоване становлення його як ейдосу, гілетично-меональна стихія його. Логос – це ейдос, позбавлений своєї меональної основи, а ейдос – це логос, якому притаманна меональна безперервність, що перетворює його на ідеальну картинність.

Таким чином, у "живому та цільному ейдосі" є три шари: логічний, абстрактно-смисловий; власне ейдетичний або ідеальна втіленість логосу в ідеально-оптичній "картині"; гілетичний момент "іншого", момент меонального розмиву і рухомості, смислової плинності та життєвості. "Уся ця потрійна характеретистика ейдосу утримується винятково середнім шаром, ідеально-оптичною картиною, "дивлячись на яку" ми тільки й можемо конструювати як логічні, так і гілетичні зв'язки. Це – парадейгма усякого знання"[2]. Проте, зауважимо, такого знання, що подолало свою розсудково-логічну абстрактність. Розсудок рухається лише в першому "шарі", і хоча він в реальності так чи інакше має справу з "другим" та "третім", він їх повністю ігнорує.

Діалектична логіка (як логіка уяви) утримує суперечливу єдність усіх трьох моментів цільного та живого ейдосу, вона є ейдетивною логікою, і саме тому не може бути вираженою у простому схематизмові категорій. Адже не можна вилучити схему розгортання категорій в гегелівській "Науці логіки" і застосувати її до того чи іншого матеріалу. Результат буде

---

[1] Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Из ранних призведений / А. Ф. Лосев — М. : Правда, 1990. — С. 107.

[2] Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики / А. Ф. Лосев // Из ранних призведений / А. Ф. Лосев. — М. : Правда, 1990. — С. 283.

жалюгідним, оскільки ми будемо чисто розсудково "накручувати" зміст на готову схему, але водночас не будемо бачити його, не будемо жити його іманентним життям. Ми почнемо нав'язувати змістові свій ритм і не почуємо ритму життя, ритму живого розгортання самого предмета.

Продуктивна уява дає нам можливість бачити предмет, звести його "в образ" і утримувати в ньому. Ми діємо, як каже М. К. Мамардашвілі, у світі, який бачимо, але бачимо те, що уявляємо. Ми бачимо "очима уяви". Оком ми не бачимо, оком ми "діємо в світі". Об'єкти "інтендовані і видимі уявою, а не оком"[1]. Отже, саме уява дає нам змогу побачити предмет. Коли ж ми рухаємося у змістові предмета, всередині його образу за його ж "визначеннями", відповідно (рос. – "*со-образно*") до життя самого предмета, ми й мислимо його. Щоб предмет вільно розкрився нам і одержав своє продовження, виконання, завершення в нашій думці (у нашому "станові", як сказав би М. К. Мамардашвілі), ми повинні долати його об'єктну позапокладеність і водночас нашу звичайну установку на розсудкову об'єктність, тобто, не тільки *у-явити* (рос. – "*во-образить*") предмет, а й самих себе "звести в образ". Адже саме ситуація уяви (стан уяви) знімає звичайну суб'єкт-об'єктну опозицію, даючи змогу увійти в предмет, бути присутнім в ньому, і одночасно бачити його, але не як байдужу річ із своїми якостями, а бачити його як "вирізьблення смислу" в горизонті "буття-можливості". Уявляючи таким чином, ми й мислимо предмет. Дійсно, по-справжньому уявляти не можна, не мислячи при цьому, не діючи, не рухаючись ідеально відповідно (рос. – "*со-образно*") життю самого змісту, – в протилежному випадку уява в своєму польоті не втримається у предметі,

Власне, *розум* як розум, а не як посильний розсудку, є таким злиттям сили уяви та мислення, коли не схематизм утримує, підтримує образ, а саме сила уяви не дає цільній картині явленого смислу розпастися на байдужі фрагменти. Правда, без послуг розсудку справа тут не обходиться. Розсудок тут – для своєрідної "підстраховки", він допомагає втримати, зберегти те, що здобуте не його власними зусиллями.

Цілісний ейдос, всередині якого ми здатні втримати вищезгадані "три шари", і є *Логос* як такий. Той же "логос", що складає абстрактно-схематичний момент ейдосу, скоріше є "раціо", а не "логос". Утримати свою думку в межах Логосу, а точніше, підняти свою думку до Логосу означає не просто доповнити розсудкову дискурсію інтуїцією, не просто "навчитися" уяві в доповненні до "мислення". Тут усе набагато складніше:

---

[1] Див.: Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — М. : ED MARGINEM, 1995. — С. 427—428.

мислити світ не просто як сукупність речей-об'єктів, користуватися якими досить легко за "логікою твердих тіл", але бачити його як ейдетичну картину, повну явлених смислів, і тоді кожний предмет буде *баченим* у контексті нескінченного смислового "горизонту" – горизонту багатоманітних втілень та рівнів, що не зводяться один до одного. Такий погляд на світ, таке мислення (на рівні власне *розуму*) рівнозначне *онтологічній зустрічі* із буттям, з його власним Логосом, явленим ейдетично, з його власним Смислом, який у моїй власній "неприхованості" і готовності до *зустрічі* стає спів-смислом, думкою, яка дорівнює спогляданню. Тут – споглядання, яке з самого початку є умним, оскільки орієнтоване на виявлення та прояв умності буттєвої,

На запитання: як же інтуїція приєднується до дискурсу, немає відповіді, оскільки саме питання сформульоване некоректно. Зазвичай проблему інтуїції розглядають у ситуації вичерпання можливостей дискурсивного руху наукової теорії, коли виникає потреба осмислити нові факти, які не відповідають висхідним принципам, що не вписуються несуперечливо в наявну теоретичну картину. Інтуїція тоді тут виступає як необхідний етап *вживання* в новий предмет, етап своєрідної *самозміни* суб'єкта пізнання, і в результаті виникає новий теоретичний погляд, нова теорія, що будується дискурсивно на основі інших принципів. Відзначається також (зокрема, В. С. Біблєром), що в такі моменти в суб'єктові *актуалізується* сама його цілісність, яка є надепістемологічною за своєю природою. Інтуїція – це присутність *естетично-художнього моменту* в мисленні, без якого дискурсивна хода думки приречена на досить безголове "перебігання" від одного до іншого.

Проте саме зведення людського суб'єкта лише до науково-пізнавальної площини, так само, як і редукція пізнання до роботи розсудку, що калькулює, продукт історичного розвитку, зокрема, є особливістю новоєвропейської форми "розуміння", або, краще, "розумування". Тому проблема "поєднання" дискурсу та інтуїції часто-густо ставиться в площині розсудку, точніше, лише в площині науково-теоретичного відношення до дійсності.

Насправді ж інтуїція *ніяк не приєднується* до дискурсу, оскільки людське мислення *з самого початку* є інтуїтивним. Звісно, якщо під мисленням розуміти не кантівський "наш розсудок", а щось інше: здатність людини координувати свій рух відповідно до форм та розташування поза своїм тілом існуючих речей (до речі, сам Спіноза, автор розуміння мислення як атрибуту субстанції, вважав таке мислення інтуїтивним), як

здатність людини відкриватися змістові та змістовності буття, а не втручатися в його тканину зі своїми "смислами", потребами та мірками. Інтуїція не є якимось "миттєвим охопленням", прозрінням, інтуїція є передовсім *умним споглядання*м. Інтуїтивна думка, як зазначає К. А. Свасьян, "є *неупереджена* думка, думка, що дорівнює собі і протікає не в руслі звичних термінів, а відповідно до власної природи"[1]. Інтуїтивна думка є думкою *сприймаючою*.

Це – не проголошення якоїсь "пасивності" і не повернення до натуралістичного розуміння людини та її мислення. Якщо інтуїція міститься в здатності уяви, то про жодну натуралістично зрозумілу пасивність, "споглядальність" (у смислі Марксового докору на адресу механістичного матеріалізму) не може бути і мови. Послухаємо мудру думку Ф. В. Й. Шеллінґа: "Уява як об'єднувальна проміжна ланка між теоретичним та практичним розумом аналогічна *теоретичному* розуму, оскільки він *залежить від пізнання об'єкта*; вона аналогічна *практичному* розуму, оскільки він сам *створює* свій об'єкт. Уява *активно створює* об'єкт завдяки тому, що вона переходить у повну залежність – в повну *пасивність* – від цього об'єкта. Об'єктивність, якої не вистачає створінню уяви, уява сама відшкодовує через пасивність, в яку добровільно – актом спонтанності – занурюється щодо ідеї цього об'єкта. Тому уяву можна зрозуміти як здатність занурюватися через найповнішу самодіяльність у найповнішу пасивність"[2]. Отже, пасивність, сприйнятливість, страждальність забезпечуються "найповнішою самодіяльністю", відповідно, й остання набуває свою змістовність і осмисленість саме завдяки пасивності та страж дальності.

У Канта чуттєвість – з одного боку, а форми споглядання та форми мислення – з іншого; перше – пасивне, друге – активне, тому Кант і не може нічого сказати з приводу їх "спільного коріння". Насправді ж, і *чуттєвість* людська гранично активна, вона насамперед є чуттєвою діяльністю. Чуттєвість разом з активністю розумових форм (узятих і схоплених не по-кантівськи) утворює можливість власне людського *споглядання,* яке завжди саме *спів-глядіння* (рос. –"*со-зерцание*"), як у плані бачення "очима іншого", разом із іншим, так і в смислі взаємного "спів-глядіння" людиною

[1] Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1987. — С. 196.

[2] Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина]. — М. : Мысль, 1987. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга). — С. 129.

буття і буттям – людини. Адже Сартрівське "буття-під-поглядом" можна проінтерпретувати не тільки як *міжсуб'єктний* процес, але й суто *онтологічно*.

Таким чином, думка не починається ані з дискурсу, ані з "відчуттів, сприймань та уявлень". Шлях від "живого споглядання до абстрактного мислення" є специфічним для наукового пізнання (за новоєвропейським типом) та відповідного до нього способу розгортання освіти, але лише для них. Дійсно, навіщо досвід "живого споглядання" має припинитися і поступитись "абстрактному мисленню", абстрактній розсудковості? Щоб потім, як сказав "класик", "від нього – до практики", і тоді можна перекроювати буття відповідно до тих схем, які вигадало "абстрактне мислення"?..

Отже, живе споглядання вже є *думкою* як такою: бачення ідеї речі, споглядання її ейдосу. Тому не можна не погодитися із К. А. Свасьяном: інтуїція в думці – не "випадковий спалах", а "первородство самої думки; мислення, по-перше, є впізнання власної *об'єктивності* , даної в чуттєво-речовому тропі, і воно, по-друге, є причащенням речі до власного смислу через самовираження речі в понятійній формі"[1]. Думка, що споглядає, є до-розсудковою, або ж транс-розсудковою. Саме вона забезпечує проникання „прямо в надра чужого буття" (М. О. Лосський), і водночас забезпечується відчуття, переживання такого проникання та *проникливості іншим*, переповненості іншим.

Така думка, що споглядає (інтуююча думка), походить із надр первинного, живого, *цільного досвіду*. Володимир Соловйов пише: "Якщо часткові явища самі собою не репрезентують нам універсальних істин або ідей, то ці останні, хоча матеріально пов'язані з явищами, повинні формально від них відрізнятися, мати своє власне, незалежне від явищ буття, і, отже, для пізнання їх необхідною є особлива форма мислительної діяльності, яку ми разом із багатьма філософами минулого назвемо розумовим спогляданням або інтуїцією, і яка складає справжню первинну форму цільного знання. Внаслідок матеріального зв'язку явищ з ідеями *розумове споглядання* цих останніх завжди передбачає *чуттєве сприйняття* перших – ні те, ні друге не існує окремо, і відмінність у всіх сферах нашого знання тільки кількісна або степенева, виходячи з того, чи переважає

[1] Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1987. — С. 198.

феноменальний досвід або ж ідеальне споглядання"[1]. Абстрактне мислення лише ковзає по зовнішніх формах дійсності, воно дає, вважає В. С. Соловйов, "схеми явищ" або ж "тіні ідей, закріплені словами". Про цільність первинного досвіду йдеться і у С. Л. Франка: "І зміст понять, і зв'язки між ними (або явищами, які в них схоплюються) є однаково й одночасно *підсумок аналізу* якоїсь *цілісної картини буття*, в якій як такій, немає окремо *ані* фіксованих змістів, *ані* зв'язків між ними, а є лише якась *цілісна суцільна* єдність"[2]. Можна пригадати й думку М. О. Бердяєва про те, що буття не дається в раціоналізованому, розсудковому досвіді, – воно розкривається в цілісному живому досвіді до розпаду на суб'єкт і об'єкт.

Для проникання в допредикативну очевидність такого досвіду Е. Гуссерлем була розроблена спеціальна феноменологічна процедура (епох*е*, винесення за дужки, ейдетична редукція та ін.). Річ у тім, що в звичайній повсякденній свідомості, так само як і в традиційній пізнавальній установці, роль *горизонту* виконують різні мислительні звички, стереотипи. Термінологічна засміченість нашої звичайної свідомості не дає нам можливості прорватися до суттєвого горизонту. Гуссерль вважає, що "від об'єктивно-логічної самоочевидності дорога веде назад, до першопочаткової очевидності, з якою завжди наперед даний життєвий світ"[3].Мабуть, така "першопочаткова очевидність" збігається із первинним цільним досвідом, який – до предикативний, до-розсудковий, і лише в його контексті й відбувається зустріч із буттям. Як зазначає К. А. Свасьян, "допредикативна очевидність" – "не проблема, не знання, не поняття, не об'єкт дослідження; вона – стан, єдині предикати якого суть: відкритість, тиша, подив"[4]. Стан такої першопочаткової інтуїтивної відкритості адекватний, як це не дивно, власне *розумному* відношенню: не розмірковування, але розуміння, не внесення своєї схеми, своїх форм в буття, але готовність до іманентної *самозміни* для незамуленого сприйняття буттєвих смислів; це здатність проникати в буттєві смисли і вільно проникатися ними. Йдеться не про суто "теоретичний" розум у його науково-пізнавальній спокусі, але розум

---

[1] Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110)— .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 203-204.

[2] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 226.

[3] Цит. за: Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайденко // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 131.

[4] Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1987. — С. 117.

життєвий, не "житейський", а живий, *життєвий*. Якщо говорити в термінах К. Ясперса, то це розум "комунікативний", здатний до спілкування, в тому числі і до онто-комунікації, "глибинного спілкування" (Г. С. Батіщев), коли досвід "іншого" береться не як фрагмент впорядкованого Універсуму, не як річ для використання. Здатність бувати в досвіді "іншого" (інших) забезпечується саме розвиненою продуктивною уявою.

Про те саме в метафізичному та психологічному вимірі йдеться і у М. К. Мамардашвілі, коли він протиставляє мислення про світ "у термінах властивостей та якостей" і "когітальну свідомість": "Якщо ми починаємо щось розуміти, то починаємо розуміти лише тоді, коли ми розмикаємо ситуацію властивостей та якостей"[1], тобто виходимо за межі звичайної "предикації" і стаємо здатними до сприйняття допредикативної реальності (як у світі, так і власного "я"), здатними входити в те, що Мамардашвілі називає "станом".

Саму можливість *інтуїції* такий відомий теоретик "інтуїтивізму", як М. О. Лосський, пов'язує з інтимним внутрішнім зв'язком між частинами світу, тобто він шукає онтологічні (метафізичні) засади інтуїтивного пізнання. Він пише: "живий зв'язок буття, що веде від одного змісту світу до інших, керує також й розумовим простежуванням суб'єкта за предметами, якщо суб'єкт переймається метою пізнавати предмети, а не фантазувати"[2]. М. О. Лосський виділяє три рівні інтуїції: чуттєву, інтелектуальну та містичну. Чуттєва інтуїція є спогляданням за участю органів чуття. Споглядання ідеальної цілісності світу, а також будь-якого її аспекту є інтелектуальною інтуїцією, умоглядом, мисленням. Володіння цією здатністю, за Лосським, є *розум*. У чуттєвій та інтелектуальній інтуїції пізнається буття, яке визначається відповідно до законів тотожності, суперечності та виключеного третього. Визначеність, що відповідає цим законам, є "онтологічною формою", притаманною усім проявам "субстанціальних діячів" у просторі і часі й усьому відсторонено-ідеальному буттю. "Для пізнаваності предметів та можливості їх вираження у судженні ця форма має істотне значення; тому стосовно до знання вона може бути названа *логічною формою* предметів або *раціональним аспектом* їх"[3]. Предметом інтуїції містичної є Надлогічне, Надсвітове начало, що пов'язане з релігійним досвідом. Але цікаво, що М. О. Лосський розглядає

[1] Див.: Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — М. : ED MARGINEM,,1995. — С. 366-367.

[2] Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский. — М. : Республика, 1995— .— (Мыслители XX века). — С. 156.

[3] Там само. — С. 259.

людське "я" як предмет містичної інтуїції: "щоб проникнути глибше в субстанціальний зміст я, необхідною є не тільки інтелектуальна, але ще й містична інтуїція: вона відкриває над-якісну творчу силу я, яка ставить я вище від усіх його емпіричних якостей та проявів у часі і обумовлює свободу його; вона відкриває значущість я, саме потенцію безконечної множини певних змістів, пов'язану з індивідуальним покликанням творити їх відповідно до нормативної ідеї даного я; в цьому містичному спогляданні я, навіть за врахування його емпіричних якостей та проявів у часі, відкривається конкретна індивідуальна істота"[1]. Для досягнення рівня містичної інтуїції, за Лосським, потрібна деяка міра очищення душі і певний рух у напрямі до відновлення *цілісності духу*.

Власне, те, що М. О. Лосський відносить до "містичної інтуїції", певною мірою, за нашою концепцією, стосується саме *розуму*, його способу відношення до буття. Інтелектуальна ж інтуїція у транскрипції російського філософа, на мою думку, ще залишається в розсудковій сфері.

Заслуговує уваги концепція уяви Володимира Соловйова. Взаємодію ідеальної сутності нашого суб'єкта з ідеальними сутностями усіх інших предметів В. С. Соловйов називає *уявою*. Саме уява створює в нашому умі ті постійні, визначені та єдині, собі рівні образи предметів, якими ми об'єднуємо і фіксуємо всю невичерпну множинність часткових вражень, які ми одержуємо від предметів. Будь-яка наша взаємодія з предметами необхідно передбачає якусь невидиму, більш первинну за актуальну свідомість, нашу взаємодію з предметом. Спочатку ми уявляємо предмет; на дані в нашій свідомості відчуття накладаємо образ предмета. Або, інакше кажучи, зовнішня дія предмета на нашу чуттєвість викликає відповідну взаємодію між нашим умом та ідеєю предмета. Хаос зовнішніх вражень та відчуттів організується умом нашим через „віднесення їх до того образу, або ідеї предмета, яка існує в нашім духові"[2]. Ідея, або образ, виражає собою внутрішню, метафізичну взаємодію нашу з тією самою сутністю, відчуття якої є лише зовнішнім проявом.

Виходячи з цього, В. С. Соловйов виділяє у нашому дійсному пізнанні три фазиси, які відповідають трьом основним визначенням у самому предметі. По-перше, це впевненість у самостійному бутті предмета. Це буття-в-собі предмета дане нам не у відчуттях або в думці, а в акті віри; воно може бути доступним суб'єкту тільки в тій його внутрішній єдності з

[1] Там само. — С. 284.

[2] Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 730.

предметом, через що він є у предметі, а предмет – в ньому, коли безумовне буття суб'єкта дорівнює безумовному буттю предмета. По-друге, ми розумово споглядаємо або уявляємо собі ідею предмета, єдину й незмінну. Тут відбувається взаємодія умоосяжної сутності предмета з умоосяжною сутністю самого суб'єкта; "справжнє: розумове споглядання або уява, що дає нам справжній образ або ідею предмета, належить до області метафізичних стосунків нашого суб'єкта з предметами"[1]. По-третє, притаманний нашому розуму образ предмета ми втілюємо в даних нашого досвіду, надаючи йому феноменального буття. Таким чином, предмет у своїй дійсності визначається як безумовно-*сущий*, як якась *сутність*, або ідея, і як деяке актуальне *буття*, або явище. Відповідно до цього пізнання визначається, по-перше, як *віра* в безумовне існування предмета, по-друге, як розумове споглядання або *уява* його сутності або ідеї, і, нарешті, по-третє, як творче втілення або реалізація ідеї у бутті, в емпіричних формах.

Потрійний зв'язок віри, уяви та творчості реалізує *внутрішній* зв'язок суб'єкта з усім існуючим. *Зовнішнє* ж відношення суб'єкта до того, що пізнається, виражається у нашому чуттєвому досвіді (що дає зовнішню множинність) і в чисто логічному, раціональному мисленні, яке дає зовнішню єдність. В абстрактному мисленні, в розсудкові, те, що пізнається, дане мені попередньо як відмінне від мене, для мене зовнішнє і чуже. Логічне мислення (розсудок, за В. С. Соловйовим) дає лише *форму* істини, але саме собою воно не має змісту; із зовнішнього досвіду воно не може одержати відповідного йому, тобто – всеєдиного – змісту. Отже, робить висновок В. С. Соловйов, мислення має одержати свій зміст з того досвіду, який дається вірою та "ідеальним спогляданням", уявою. Іншими словами, "людина як раціональна (істота – В. В.), одержує свій істинний та позитивний зміст зі свого містичного, або божественного елементу"[2]. Єдність мислення як *форми* (принципу всеєдності у нас зі змістом, здобутим вірою та уявою (інтелектуальним спогляданням), є *розум*.

"Оскільки ідея предмета не залежить від часткових та випадкових відчуттів наших почуттів і від відсторонюючої дії нашого розсудку, остільки *власна* сутність, власний характер предмета уявляється (рос. – "*воображается*" – В.В.) в нашому умі, прямо відображається в ньому або створює у ньому деякий образ; з іншого боку, оскільки тут предмет діє не в

[1] Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 732.

[2] Там само. — С. 737.

байдужому середовищі, а перебуває у взаємодії з якимось певним суб'єктом, який також має свій власний характер, свою власну сутність або ідею, то вироблюваний такою взаємодією образ предмета необхідно визначається не тільки істотним характером предмета, що пізнається, а й істотним характером суб'єкта, що пізнає, тобто, якщо предмет уявляється в нас (рос. "*воображается в нас*"), то й ми уявляємо (рос. – "*воображаем*") предмет, тобто даємо йому образ, який відповідає нашій власній сутності, суб'єкт бачить ідею предмета в світлі своєї власної ідеї, бачить в предметі те, що тим чи іншим чином може їй відповідати"[3]. Отже, за Соловйовим, уява є внутрішнім зв'язком суб'єкта з тим, що пізнається, зв'язком нашої істоти з сутністю предмета. Предмет "*воображается в нас*", і таке відношення російський мислитель називає "метафізичним". Не абстрактне мислення, розсудок, відповідає за глибину проникнення в сутність, а саме уява як споглядання умом.

Такого роду "метафізичний", або містичний туман, мабуть, зауважив би Е. В. Ільєнков, щезне за умови нашої здатності розкрити раціонально саму природу уяви, логіку її походження. Сам Евальд Ільєнков і пропонує свій варіант такого пояснення.[1] *У* своїх елементарних проявах уява є вмінням індивіда бачити предмети не з позицій потреб власного тіла, а "очима роду людського". Задається така здатність не особливою структурою нервової системи, а тими виробленими в історії формами специфічно людської життєдіяльності, які опредмечені в речах, створених людиною і для людини. Саме орієнтація на ці форми, зафіксовані предметно, дозволяє індивідові, що формується, навчатися бачити предмети в образі суспільно визначених значень і тим самим входити в образ власне людського бачення. І тому в актах продуктивної уяви актуалізується вся суспільна історія, яка незримо "стоїть" між мною та предметом. Культурно розвинена уява, долаючи свою елементарність, пов'язана з мистецтвом, яке історично культивує форми людської чуттєвості. Естетично розвинена фантазія орієнтована на *форму краси*, тобто на цілісну, неспотворену міру та сутність предмета. Почуття краси, за Е. В. Ільєнковим, є збіганням внутрішньої форми предмета з формою культурного, по-людськи розвиненого сприймання. Орієнтуючись на внутрішню міру предмета, ми й виявляємося здатними схоплювати ціле раніше за його частини, тобто діяти

[3] Там само. — С. 729.

[1] Див.: Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии / Э. В. Ильенков // Искусство и коммунистический идеал. — М. : Искусство, 1984. — С. 224—276.

не за правилами шкільної логіки, не абстрагувати загальне як “загальну ознаку”, а одразу бачити всезагальне в окремому та особливому.

Таким чином, уява має суспільну за своїм походженням природу, і саме така – культурно-історична – особливість цієї здатності уможливлює *індивідуально-неповторний* погляд на світ. Адже Е. В. Ільєнков ніколи не трактував “суспільне” як суто зовнішню *соціальність*, як “оточення”, “середовище”.

Чи спростовує Евальд Ільєнков Вол. Соловйова? Ні! Його розмірковування, так би мовити, пояснюють витоки здатності продуктивної уяви. Дійсно, багато з того, що в історії приписувалося дії “божественного начала” в людині, може знайти раціональне пояснення в розумінні суспільно-практичної, суспільно-історичної сутності людини. І все ж якийсь “ірраціональний залишок” є нерозчинним, оскільки раціональними, навіть діалектичними засобами остаточно розвіяти ”метафізичний туман” неможливо, та й непотрібно. Допустимо, я усвідомлюю, що в актах уяви, коли я переживаю стан уявленості суті предмета в мені, або факт моєї цілісної зануреності в сутність предмета, що *в* мені незримо “діє” моя все-історична сутність, досвід поколінь, який через форми мистецтва сформував мою здатність переживати непрожите, бувати в досвіді інших (в досвідах іншої сутності), відтворювати предмет у формах культури. – Чи змінює це щось в самому акті переживання, або чи я стану від цього усвідомлення більш здібним в актах фантазії? Мабуть, щось змінюється, принаймні, я свою здатність або нездатність до бачення „очима розуму” не буду дописувати особливостям свого генофонду. У філософсько-педагогічному плані ідеї Е. В. Ільєнкова мають велику значущість.

Але якщо в акті фантазії цілісно актуалізується в мені досвід роду людського, досвід культури, якщо в дану мить поточного часу проступає час історичний, час історії, одразу ж покладаючи емпіричну миттєвість по той бік часу як такого, відкриваючи метафізичний вимір, то чому б не припустити, що тут водночас відбувається *актуалізація буття як такого*, універсального буття в його істині та суті? За В. С. Соловйовим, уява є взаємодією моєї суті (саме суті, а не якоїсь здатності, сторони, властивості) із сутністю предмета, кожна з яких є абсолютно безумовною, тобто не об’єктна, не знаряддєва; і водночас, не втрачаючи своєї безумовності, ці сутності знаходять “спільну мову”, у-являючись одне в одне, відповідаючи (рос. –“*со-образуясь*”) одне одному, перездійснюючись одне в одне, переображуючись в іншому.

“Метафізичний туман”? Можливо. Він, звісно, піддається діалектико-логічному та навіть “соціологічному” просвітленню, “розчаруванню” (М. Вебер), але тоді залишається суцільна раціональна схема. Туман розвіється, і все залишається по-старому – світ “твердих тіл”, але вже пояснений “науково-філософським” чином. І скільки б ми не повторювали, що це не форми речей самих собою, а форми культури, діяльності, спілкування, завіса наймудріших слів лише приховує голизну буття, чужого людині. “Гносеологічний оптимізм” (Х. Ортега-і-Гассет), позбавляючи будь-яке буття покрову тайни, спрощує світ і завжди ризикує виправдати корисливо-споживацьке втручання в буття.

“Метафізичний туман” – це не те, що заважає бачити, він утворює саму *можливість* бачення.

Е. В. Ільенков по-своєму “прояснює” В. С. Соловйова, але це не значить, що Соловйов своєю „містикою” затуманює суть справи. В. С. Соловйов теж “прояснює”, і Ільєнкова – в тому числі.

У попередній главі ми визначили розсудок як таке мислення, що є несуверенним: воно прикладає свою форму до предмета, підводячи його під себе. Розумне ж мислення було визначене як здатність до самозміни своєї форми за логікою предметного змісту, коли предмет не підводиться під щось зовнішнє йому, а розкривається у своїй сутності, яка не є чужою суб’єктові. Саме цю *пластичність*, рухомість мисленню (розумові) надає *сила уяви*.

Уява не ззовні приєднується до мислення і не передує вона мисленню – тут немає причинного зв’язку та зовнішнього сполучення. Уява ніби іманентно “вплавлена” у мислення. Можна сказати й навпаки: це мислення “інкрустоване” в рух продуктивної уяви, і це також буде правильно. Мислення, позбавлене сили уяви (саме сили, потужності, тобто розвиненої форми), неминуче обернеться *розсудковістю* – як би воно не прагнуло йменуватися “розумом”.

Продуктивна уява є способом організації людської чуттєвості. Присутність уяви в розумі знімає проблему зв’язку “чуттєвого” та “раціонального”, бо вона поставлена розсудком (так само, як і проблема зв’язку інтуїтивного та дискурсивного). Розсудок же позапокладений чуттєвості. Розум як розум чуттєве утримує в собі, просто чуттєвість можна розуміти не тільки “за Кантом”, а, наприклад, “*за Канарським*”. Та й в російській релігійній філософії досить добре розробленою була ідея *досвіду надчуттєвого*.

Відчуття надчуттєвого, передавання (досвід) надчуттєвого, ноуменального, умоосяжного – це і є робота розуму, який розгортає силу продуктивної уяви як свою *власну* потенцію. Розсудок же – не по той бік уяви, він без роботи уяви неможливий, але розсудок лише соромливо, приховано "використовує" уяву, без якої він залишився би простим сховищем, "коморою" з певним набором відсіків, або ж – чисто механічною калькуляцією. Але саме розсудок постійно відхрещується від фантазії, протиставляючи з гордістю свою "строгість" алогічному рухові фантазії.

Глава 4

ІСТИНА ОЧИМА РОЗУМУ І РОЗСУДКУ

Зміст проблематики істини не вичерпується контекстом гносеології та епістемології. Насамперед істина є предметом метафізичного запитування. Тому прийшов час розглянути питання про способи присутності істини в "полі" розсудку та "полі" розуму.

На мою думку, найбільш гостро проблему істини та розуму, їх співвідношення ставить Лев Шестов невпинною критикою розуму і насамперед – його претензій на володіння істиною, єдиною для всіх, істиною, що має ознаки всезагальності та необхідності. Л. Шестов пише: "істина осягається нами лише остільки, оскільки ми не можемо оволодіти нею, використати її для "історичних" потреб, тобто в межах єдино відомого нам виміру часу, як тільки ми захочемо відкрити тайну або використати істину, тобто зробити тайну явною, а істину всезагальною та необхідною – хоча б нами керувало найбільш піднесене, найбільш благородне прагнення розділити своє знання з ближніми, облагодіяти людський рід і т. п., – ми миттєво забуваємо все, що бачили в "захопленні", в "нестямі", починаємо бачити "як всі" і говоримо те, що потрібно "усім". Тобто та логіка, яка творить чудо перетворення окремих, "безкорисливих" переживань у загальнокорисний "досвід" і таким чином створює необхідний для нашого існування міцний та незмінний порядок на землі, ця логіка – вона ж і розум – вбиває тайну та істину"[1].

Але ж яким чином можлива істина без звичних атрибутів "всезагальності" та "необхідності"? Якщо істина одна – вона і повинна бути "одна на всіх". Якщо "у кожного своя істина", то істини як такої немає, так само як і добра і краси.

Особливо Л. Шестов допікає Канту за його розуміння об'єктивності (істинності) знання як все загальності та необхідності, включаючи й сферу

[1] Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж: YMCA — PRESS, 1975. — С. 79.

моралі: “справжнього визначення розуму ніде ви не знайдете, – навіть у того ж Канта, який критику розуму написав”[1]. Упродовж свого величезного трактату Кант жодного разу “не ставить собі питання: чому ми маємо турбуватися, щоб здобути розумові те, що йому хочеться ? І хто такий або що таке цей пожадливий розум, якому дана така необмежена влада над людиною? Адже вже одна та обставина, що розум здатний проявляти пожадливість (у тому плані, що, як говорив Кант, розум жадібно шукає всезагальних і необхідних суджень – В. В.), тобто є одержимим пристрастями, як і звичайнісінька кінцева істота, мала б примусити нас насторожитися і вселити в нас недовіру і до нього самого, і до тих всезагальних та необхідних суджень, за якими він женеться”[2]. Проте, зауважує Шестов, такою є традиція усього нашого мислення, що сходить до Платона й Аристотеля.

Лев Шестов, таким чином, повстає проти могутньої традиції західноєвропейського філософствування. В ім'я чого? – В ім'я істини, оскільки для філософа зречення істини рівнозначне самозреченню. Болото ж боягузливого релятивізму – для слабкодухих. Однак Шестов запитує не про ті істини, які є звичними для науково орієнтованого розуму, а насамперед про істини людського буття, буття, узятого не в модусі всезагальності, “*всемства*” (Ф. М. Достоєвський), але в чисто екзистенціальному тропі. “Наука не констатує, а судить. Вона не зображає дійсність, а творить істину за власними, автономними, нею ж створеними законами. Наука, інакше кажучи, є життям перед судом розуму. Розум вирішує, чому бути, а чому не бути. Вирішує він за власними – цього не можна забувати ні на хвилину законами, зовсім не враховуючи те, що він іменує “людським, занадто людським”[3].

Пафос критики, отже, спрямований проти розуму, який перебуває на службі розсудку або виступає в його подобі. Прямо про це Шестов не говорить, проте його їдкі, дотепні та влучні випади проти логіки з її примусовими (“поліцейськими”) законами тотожності, заборони суперечності як критеріями “істини”, дають підставу саме для такого висновку.

---

[1] Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж: YMCA — PRESS, 1975. — С. 10.

[2] Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов. — М. : Наука, 1993 — .— (Сочинения : в 2 т. / Л. Шестов ; т. 1)— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 419.

[3] Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж: YMCA — PRESS, 1975. — С. 51.

Та й у Канта, згадаймо, орієнтація на всезагальне та необхідність була "запитом" саме розсудку. Розум же в сфері пізнання виконує у Канта суто регулятивну роль, обмежуючи сферу "всезагальності та необхідності" лише феноменальним світом і оберігаючи ноуменальний світ від розсудкових зазіхань. Зрозуміло, взірцем наукового знання для Канта виступало фізико-математичне природознавств, що виражало в своєму потягові до "всезагальності" та "необхідності" принципову установку новоєвропейського розуму. Глибоку кризу цього розуму, яка загрожує самому існуванню європейського розуму, і прагне усвідомити постласична філософія, особливо в своєму гуманістично орієнтованому варіанті.

Звичайне розуміння істини як відповідності наших уявлень дійсності Геґель вважав однобічним і називав таку істину лише "правильністю". Істинним же, за Геґелем, є відповідність предмета поняттю, своєму поняттю, тобто істинною буде така реальність, яка незамулено і неспотворено проявляє цілісно свою всезагальну природу. Відповідно, істинне мислення є таким мисленням, яке, з одного боку, здатне осягати істинний предмет, входити в його, предмета, поняття й жити його життям, а іншого – істинне мислення адекватно виявляє свою власну природу. Тому розсудкове мислення, хоча і є мисленням, не відповідає "поняттю" мислення, воно не є істинним мисленням. Так само, як "не істинна людина" є все ж таки людиною, так і розсудок є мисленням, але однобічним, несуверенним, частковим. Для Геґеля істинним мисленням виступає спекулятивний розум, здатний цілісно проникати в зміст реальності, жити іманентним життям, ритмом свого предмета, вільно віддаватися логіці само розгортання змісту. Розум шукає своє "інше", але знає, що в ньому він володіє лише самим собою. Для Геґеля будь-яке пізнання є *самопізнання* "логічного об'єкта". В логічному об'єктові саме через його *смислову природу* "не може бути, по суті, недосяжних сфер, "залишків", що не піддаються раціоналізації, замежових потойбічностей тощо. *Смисл, що мислить самий себе тільки й може бути увіч відкритим собі самому*, бо він сам є об'єктом, розумним за сутністю своєю; й сам є суб'єктом, розумним за характером своєї діяльності. Інтелектуальна інтуїція – це розум, який сам себе розкриває, і, в цьому значенні, він є сама суща першореальність".[1]

Звісно, Геґель підпадає під критику Л. Шестова як раціоналіст та апологет розуму. Проте навряд чи Геґелю можна закинути обвинувачення в розсудковій експлікації істини. Як ніхто інший, Геґель переконливо показав

[1] Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — СПб. : Наука, 1994— .— (Серия "Слово о сущем"). — С. 84.

обмеженість та ефемерність претензій розсудку на пізнання, на виявлення та вичерпання істини. – Так, спекулятивний розум у Геґеля рухається в ефірі всезагального та необхідного. Але, по-перше, геґелівське "всезагальне" не має нічого спільного із формально-логічним "загальним"; по-друге, розум *вільно рухається* в ефірі необхідності і тим самим не має "іншого", а значить, визначається лише сам собою, своєю власною необхідністю: куди б він не занурювався, він не втрачає свого "у-себе-буття".

Але ось найголовніше: істини, здобуті спекулятивним мисленням, радикально відрізняються від істин розсудку або ж від істин позитивних наук. Істини "спекулятивного розуму" не можна одержати у вигляді об'єкта, у формі предмета для засвоєння, не здійснивши складний *внутрішній досвід* "разом з Геґелем", досвід поєднання сили думки із силою продуктивної уяви, досвід умоосяжного бачення, умного бачення як занурення у життя предмета, в саму суть справи, в сутність реальності. Такий досвід повинен бути власним, особистим, індивідуальним. Його не можна одержати в готовому вигляді, застосовуючи схеми геґелівської логіки до зовнішніх предметів.

Звинувачення на адресу Геґеля, що він ніби-то нехтує одиничним в ім'я загального (наприклад, з боку С. К'єркегора) мають бути узятими "із щіпкою солі", тут не все є таким однозначним. Мабуть, екзистенціальна проблематика в смислі умонастроїв гуманістичної філософії XX ст. для Геґеля є чужою. Але сама логіка Геґеля, логіка спекулятивного руху в понятті і поняттям цілковито може бути проінтерпретованою як логос екзистенції, як самим собі даний ейдос людського переживання, насиченого чуттєвого стану. Ось як пише І. О.Ільїн: "*Абстрагуватись* від *змісту одиничного* – спекулятивне поняття не може; це властиве не йому, а *розсудковому* поняттю: саме *розсудкове мислення* починає з чуттєвого й піднімається до нечуттєвого, розриває зміст "конкретного явища" і фіксує тільки його один бік, піднімається над ним, не включає його в себе й засновує свій самодостатній зміст. Спекулятивне ж Поняття зберігає у собі увесь зміст елементів свого об'єму"[1]. Скажімо так, Геґель не молиться на одиничне, але він вміє мислити одиничне, мислити не в смислі класифікації одиничностей за схемою розсудку, але – занурюючи його в ту стихію (всезагального), в якій воно тільки й виявляє, що воно є; та й всезагальне у Геґеля не є абстрактним, а суто конкретним.

[1] Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — СПб. : Наука, 1994. — 542 с.— .— (Серия "Слово о сущем"). — С.234.

Зрозуміло, спекулятивне мислення як мисляче споглядання, як синтез смислу та образу, мислі та уяви, не може не породжувати свої проблеми. Здійснюючи досвід занурення в сутність реальності за її власними визначеннями, знімаючи чужість та позапокладеність емпіричного буття і проникаючи мислячим спогляданням, тобто всією своєю істотою, в умоосяжний світ сутності і живучи в ньому, живучи ним, возз'єднуючи собою глибини буття, онтологічний розум із розумом суб'єктивним, у підсумку мислення ризикує закрутитися в самому собі аж до запаморочення. Абсолютний іманентизм – ось справедливий докір Геґелю з боку опонентів. Свобода, безконечність, абсолютність геґелівського Поняття – у відсутності "інобуття", а тому спекулятивне поняття, зрозумівши увесь світ в його сутнісних вимірах, безнадійно самотнє, як Бог, що пізнав самого себе у своїх твореннях.

Річ у тім, що істина передбачає як тотожність суб'єктивного руху думки з об'єктивним визначенням мислення, так і наявність певної розбіжності. Як зазначає В. С. Біблєр, "зазор *буття в умі* і *буття "речі як вона є...*" так само є необхідним для істини, як і відсутності зазору"[1]. Якщо цей "зазор" знищити остаточно, щезає саме поняття істини. Незбігання "буття в умі" і "буття поза умом" є висхідним визначенням істини як такої. "Навіть в логіці Геґеля як тільки істина – в ідеї – знімає цей "зазор" і стає позасуб'єктивною цінністю для самого індивідуального ума, одразу ж "зазор" переноситься всередину ума всезагального, істина зберігає свій смисл у понятті Методу... і ціннісний її характер знову щезає на найвищому рівні. Чи поняття відповідає предметові (= є не предмет), чи предмет відповідає поняттю (=є не поняття) – зазор необхідний для самого визначення істини"[2].

Глибокий паморок абсолютного поняття відкидає спекулятивне мислення до нього самого, до його суб'єкта, і світ у плоті і крові, повний реальних форм речей, знову протистоїть мені. Але це вже не той світ, яким він був мені даний до спекулятивного сходження. Це не просто світ твердих тіл, речей-об'єктів, чужих мені. У мене вже є певний *досвід сутності буття*, і тоді для мене емпірична багатоманітність, що постає перед очима, – вираз, символ метафізичного змісту, який розкривається у чуттєвій багатоманітності. Це вже не вороже-непрозірна суцільність, адже я певним чином уже колись жив змістом цієї реальності. І водночас – це і не знайома, відома до нудоти річ, викрита і "розчарована" (в смислі Макса Вебера) до

[1] Библер Владимир. Из "заметок впрок" / Владимир Библер // Новый круг. — Киев, 1992. — № 2. — С. 217.

[2] Там само.

дна. Досвід нескінченного занурення завжди обмежений, і тут мав рацію Кант. Мені відкрився справжній промінь предмета, але один-однісінький.

Світ після спекулятивних медитацій вже інший світ, не сукупність речей-об'єктів, але щось "позазнаходжуване" (М. М. Бахтін), проте цей світ вже не можна, не варто (і не хочеться) узяти у формі об'єкта. Він – інший, особистісно інший, і постає переді мною в образі "культури" (як витвір, твір, артефакт).

Виникає питання про істинність спекулятивних медитацій. Зрозуміло, що звичайні внутрішньо наукові критерії тут не спрацьовують, - ані "спостережуваність", ані "несуперечливість". Геґель уважав таким критерієм насамперед несистематичність, не як мертву схему, статику, а як шлях, що сам себе конструює, розуміючи істину як процес істинного занурення в істинне.

Проте чим засвідчується, що мій рух (у спекулятивному просторі) є саме рухом в сутності предмета, а не у власних вигадках з приводу цієї сутності. – Безпосереднім переживанням? Самоочевидністю спекулятивного як такого, яка немає нічого спільного з очевидностями розсудку? Ясно, що зовнішнього засвідчення тут бути не може, відсутність "інобуття" цю проблему знімає, але водночас різко загострює проблему *істини*.

На мій погляд, такою критеріальною засадою (але не протокольного характеру) для істинності спекулятивного розуму може виступати – *інший*, *досвід іншого* (інший досвід). І тоді монологіка розгортається в "діалогіку". Лише тоді розум виявляє свою здатність до "перетворення в інших досвідах" (К. Ясперс). Істина є істиною у співвідношенні з деякою "доповнювальністю", з деякою "доповнювальною" істиною. "Так, "істина" світу як "предмета пізнання" діалогічно пов'язана з "істиною" світу як предмета причастя", або – як "предмета обмежовування, космізації, ейдобудівництва"[1], тобто в діалозі, в зустрічі різних Розумів (або – типів розуміння, типів розумування) – античного, середньовічного, новоєвропейського, власне й з'являється можливість осягання істини, істинного, не розчиняючи позалогічне буття в русі логіки. Досвід "іншого" – не зовнішня перешкода і не зовнішній критерій істинності мого власного досвіду. Річ в іншому: мій досвід я сприймаю як *інший досвід* перебування в сфері істини, і тому, зустрічаючись з цим "іншим досвідом" і будучи здатним до його сприйняття, я тим самим зустрічаюсь з образом істини, і тому можу піддати рефлексії свій власний досвід істинствування.

[1] Библер Владимир. Из "заметок впрок" / Владимир Библер // Новый круг. — Киев, 1992. — № 2. — С. 217.

Проте якщо існує досвід іншого (“інший досвід”) в зануренні у сутність, в проникненні до істинного, то де ж, власне, істина? Не може бути ”плюралізму істин”, такого ж роду „плюралізм” добре підходить до базару. Насправді ж – *істина одна.* Але вона – *конкретна*, а тому нікому не дано виразити, схопити її в усій повноті або володіти монополією на неї.

Як зазначає М. Гайдеґґер, істина не є пустою “генералізацією” абстрактної всезагальності, як і не є вона простою відповідністю наших “речень”, висловлювань зовнішнім речам. Стародавньогрецьке слово “*алетейя*” Гайдеґґер перекладає як “неприховане”, “невтаємничене”. Істина – це не ознака правильного речення, яке людський суб’єкт висловлює про “об’єкт” і яке є “дійсним” десь невідомо в якій сфері; “істина є звільненням сущого, завдяки чому (тобто, звільненню) здійснює себе простота (відкритість). У її відкритості – усі людські стосунки та її поведінка. Тому людина *є* способом ек-зистенції”[1].

П. О. Флоренський дає інше тлумачення “*алетейї*”, перекладаючи це слово як “*незабутнє*”. “Алетейя” є “чимось здатним перебувати в потоці забуття, в летейських струменях чуттєвого світу, чимось, що перемагає час, чимось, що стоїть і не минає, чимось, що вічно пам’ятається. Істина є *вічною пам’яттю* якоїсь свідомості; істина є цінність, що гідна вічної пам’яті і здатна до неї. Пам’ять хоче зупинити рух; пам’ять хоче безпосередньо поставити перед собою явище, що біжить; пам’ять хоче загатити греблю назустріч потоку бування. Отже, незабутньо суще, якого шукає свідомість, ця алетейя є потоком, що в спокої, течією, що перебуває, нерухомий вихор буття. Саме прагнення пам’ятати, ця “воля до незабутності”, перебільшує розсудок; але він хоче цієї самосуперечності. Якщо поняття пам’яті, за суттю своєю, виходить за межі розсудку, то Пам’ять вищою мірою своєю - *Істина* – тим більш вище розсудку. Пам’ять-Мнемосина є мати муз – духовних діяльностей людства, супутниць Аполлона – Творчості Духовного”[2]. Латинське “veritas” близьке до російського “*верить*” і до німецького значення “берегти”, “охороняти”, “забороняти”, “недопускати”. Тому “veritas” зберігає якийсь юридично-моральний відтінок. Російське ж “*истина*” Флоренський разом з іншими філологами наближує до “естина”, те, що є насправді. Істина – “це перебуваюче існування”, “живуче”, “жива істота”, “істота, що дихає”, тобто володіє істотною умовою життя та

[1] Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. З. Н. Зайцева] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — С. 19.

[2] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). / П. А. Флоренский. — М. : Правда, 1991— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 18—19.

існування. Флоренський зазначає, що таке розуміння істини утворює своєрідну та самобутню характеристику російської філософії. Далі, якщо російське "*истина*" та грецьке "*алетейя*" ніби безпосередньо стосується кожної особистості, то стародавньоєврейське "*емет*" та латинське "*veritas*" тяжіють до опосередкованості суспільством.

Отже, істина як "естина", "несховане" та "незабутнє" – передовсім є *онтологічною* і пов'язана з *істинно-сущим*. Істина є воістину *конкретною*, але саме й суто в геґелівському розумінні, а не тільки в тому буденному, коли "конкретність істини" розуміється у плані "конкретно-історичного підходу" – для свого часу і свого місця, що, втім, теж має певне значення, але аж ніяк не абсолютне.

Конкретність істини, за Геґелем, є *спекулятивною конкретністю* не як якийсь мислимий зміст, не як теорія, система категорій, а як дійсне розгортання субстанції-суб'єкта. – Конкретним є те, що виникає із "зрощення". За Геґелем, спекулятивна конкретність є головною рушійною силою та верховною метою усякого буття і становлення, тобто є *життям*, узятим як цілісність. "Життя є.. цілковито плинним проникненням усіх його частин, тобто того, що байдуже до цілого. Ці частини – не хімічні абстракції; вони мають субстанціальне, власне, цілісне життя, життя частин, яке розкладається у своєму внутрішньому неспокої й виробляє тільки ціле. Ціле є всезагальною субстанцією, вона є як засадою, так і результатом тотальності, і воно є нею як дійсність. Воно є єдине, що зв'язує в себе частини у їх свободі, воно роздвоюється на них, дає їм своє всезагальне життя і тримає їх у собі як своє заперечення, свою силу. Це покладено так, що вони утворюють самостійний круговорот, який, проте, уособлює собою зняття їх особливості та становлення всезагального. Це – всезагальне коло руху в одному дійсному, яке є, точніше, тотальністю трьох кіл, єдністю всезагальності та дійсності: обидва коло їх протилежності та коло їх рефлексії у самих себе"[1]. – Ось саме в такому смислі істина і є *конкретною* як реально суще, що реалізує себе як цілісність та всезагальність. Усередині ж такої всезагальності кожне окреме та особливе живе і своїм життям, і життям цілого. Відокремлення якогось фрагменту цієї цілісності як самостійного елемента на противагу цілому і *за рахунок* цілого – шлях заблудження. Частина, що не визнає себе частиною, створіння, що не бажає знати про свою створеність, – це і є предметами уваги абстрагуючого розсудку, який сам подібний до волоцюги,

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С 394.

що не пам'ятає своєї "рідні". Самість, що поставила себе на вістря своєї відокремленості, є, за Геґелем, джерелом *зла*, його, зла, метафізичною засадою.

Конкретне, таким чином, є *живим* (як "всеєдність"), а не якоюсь механічною системою взаємозчеплень. Добре інтерпретує геґелівське поняття спекулятивної конкретності І. О. Ільїн: "Конкретність є істотним, іманентним *ритмом усякого життя*, що рухає зсередини усі предмети; вона рухає їх до того, щоб вони покірно й адекватно здійснили її *власне* дихання, її слово, її закон. Спекулятивною конкретністю визначається витік та кінець, початок і завершення. Усе дихає й живе, щоб здійснити її, стати її живим гімном. Кожна логічна категорія шукає у самій собі і створює, страждаючи, ритм конкретності; цьому ритмові присвячений і хаотичний розбрід природи; його виконує собі й душа людини, і дух людини, його творить як досягнення і доброчинна воля, і прекрасний образ мистецтва, і філософське бачення"[1]. – Це, звісно, не означає, що тільки філософія Геґеля вхопила істину як таку. Про істину як цілісність сущого йдеться в усій світовій філософії.

Лев Шестов з цього приводу, правда, міг би зазначити, якщо ця "зв'язність" та цілісність сущого є наперед заданою мені у вигляді законовідповідного порядку, і мені залишається лише виконати її волю та увійти в її ритм, то краще пошукати істину в іншому місці. – Дійсно, геґелівський субстанціалізм та певний преформізм якось мірою перетворюють людину на виконавця не нею написаного сценарію. Проте й антисубстанціалізм, що покладає мою власну самість мірою усього існуючого, не дає виходу, позаяк вільна воля будь-якого "іншого" стане перешкодою здійснення мене самого.

Лев Шестов шукає інших шляхів до істини, обминаючи самозаконний розум з його примусовістю та логічним занудством, і показує, а точніше, прокладає шляхи інстинствування у подвигу особистісної віри. Тобто він знову ж таки шукає зв'язку з Абсолютом, з істинно-сущим, але такого зв'язку, який би не перетворював людську самість на гру анонімних сил.

Проте, як на мене, геґелівська "спекулятивна конкретність" як свого роду "ейдос" істинно-сущого, за умов зняття з неї певного нальоту субстанціалізму та деякої логічної примусовості, аж ніяк не перешкоджає знаходженню свого власного шляху до істинно-сущого. Річ у тім, що діалектико-спекулятивне здається примусовим лише для непосвячених, які оцінюють логос з позицій звичайного "ratio". – У спекулятивній конкретності

[1] Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — СПб. : Наука, 1994— .— (Серия "Слово о сущем"). — С.134.

завжди є місце для мене; більше того, без мене, без моєї думки, моєї діяльності, мого споглядання, моєї уяви – вона не утворюється, не становиться, не розкривається. Моє спекулятивне входження у змістовність буття, у світ ноуменальних сутностей, в цілісність буття – це мій власний досвід, і повторити його автоматично неможливо, тому що тут – зустріч з буттям, віч-на-віч, особистісно, а не просто "наукове пізнання". Не можу я, власне, повторити й геґелівський шлях, тут взагалі немає чужого шляху, як не має "осетрини другої свіжості". Тут – усе заново, на свій страх і ризик та без усяких гарантій на успіх. Але це саме досвід набуття повноти буття, а не процес збагачення себе надбаннями культури і цивілізації. Адже, звернемо увагу, в усій філософії запитування істини (істинного) занурювалося у проблемне поле зв'язку людини і світу, людини і глибин буття. Набуття смислу – завжди так чи інакше інтендувалося по той бік природної, просторово-часової визначеності, обмеженості, чи то в інтенції "людина – світ", чи то – "людина – Абсолют", чи то "людина – людина". Ось М. Бердяєв пише: "Істина є осмисленням та визволенням буття, вона передбачає творчий акт пізнаючого в бутті. Істина є смисл і не може заперечувати смислу"[1].

З геґелівською "спекулятивною конкретністю" вельми споріднена "всеєдність" В. С. Соловйова, яка останнім розуміється як "істинно-суще". "Розум є деяким співвідношенням, саме співвідношенням усіх в єдності; і вона, тобто всеєдність, є *форма* істини; те, що співвідноситься, тобто 'все', складає *зміст* істини, а те 'єдине', яке обіймає собою або утримує в собі все (будучи усім), є безумовне *начало*, або принцип істини"[2]. Істинно-суще є не те, що міститься в усьому, але є тим, що *все в собі містить*. За В. С. Соловйовим, ані філософія сама собою, ані позитивні науки, ані релігія самі собою – не можуть дати цільного знання як виявлення істинно-сущого, і лише у вільній теософії, у синтезі філософії, науки і релігії таке пізнаня можливе, та й не тільки пізнання – *здійснення* істини в Боголюдстві.

Отже, істина – одна, єдина, але вона не може бути завойованою раз і назавжди, без власних зусиль суб'єкта. Її невичерпність покладена не тільки в тому смислі, що наше пізнання світу йде вглиб і ніколи не зупиниться, але насамперед у тому, що ніхто не здатний остаточно і повністю втілити її у своїй творчості, думці, почуттях. А точніше: у твореннях людського духу

---

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : Правда, 1989— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 281.

[2] Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 680.

вона, істина, саме втілюється, відкривається, здійснюється, але кожна з них не просто щось прогресивно "додає" до надбань попередників, а починає сходження на Голгофу істини спочатку, від витоку. Кожне творіння людського духу є своєрідною формою у-тримання істини, її від-творення, "*дления*" (за М. К. Мамардашвілі).

Таким чином, розсудок і розум розрізняються, і вельми серйозно, також щодо істини. Істини, здобувані розсудком, орієнтовані на корисність, на "вживання", застосування. Істини, які розкриваються розумові (вільному від ланцюгів розсудку), навіть за умов будь-якої спроби до "використання" і розповсюдження на всіх, одразу ж обертаються плоскою розсудковістю. Розум не просто глибше та цілісніше проникає у зміст буття, ніж розсудок; розум не просто здобуває істини, більш "глибокі", "цінні", "корисніші", ніж здобуте за допомогою розсудку. *Розум* – це ніби інший погляд на буття; говорячи словами М. Гайдеґґера, розум – це "відкритість несхованому". Розум – це сама готовність до зустрічі з істиною. Лев Шестов пише: "Ми хвилюємося, мучимося, пориваємося до істини, але й істині щось потрібно від нас. Вона, мабуть, теж пильно слідкує за нами і шукає нас, так само, як ми її. Може бути, також чекає і боїться нас"[1]. Боїться нашої суєтності, нашого прагнення одразу ж "ужити" її, застосувати до діла, боїться нашої нездатності витримати неймовірний тягар її, тому що істина водночас і є – свобода.

У розуму – інше відношення до істини, що пов'язане з особливостями його власної природи. "Розум, зазначає К. Ясперс, зв'язок усіх модусів обіймаючого. Він не дозволяє, щоб будь-яке суще абсолютно відокремилося, ствердилось у відірваності, стало мізерним у розсіянні. Ніщо не має бути втрачене там, де розум стає діючим, те, що є, шукає зв'язок. Виникає універсальна співучасть у житті, відкрита зацікавленість... Він наполегливо спрямовує до єдиного, яке є усім, і усуває заблудження, які передчасно, неповно й частково фіксують це єдине"[2]. – Але ж де і як такий "універсальний розум"? Адже його не можна вирахувати як кантівський "наш людський розсудок". Розум – не "річ", не "властивість", а – прагнення, інтенція, буття-можливість – не просто охоплення повноти буття, а прагнення до "універсальної співучасті в житті", "пристрасть до неприхованості", здатність до перетворення – насамперед *самого себе*, а не

[1]Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж : YMCA — PRESS, 1975. — С. 152.

[2] Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991— . — (Мыслители XX в.). — С. 441.

зовнішнього світу. Мабуть, у такому сенсі й Л. Шестов погодився б із К. Ясперсом. Пригадаймо: думати, казав Л. Шестов, значить "жити живим життям, змінюватись", "махнути рукою на логіку", логіку "твердих тіл"...А ось – чудова фраза Л. Шестова: як пояснити людям, що "десь, за якоюсь межею людська душа настільки перебудовується, що навіть "механізм" мислення стає іншим? Або, точніше сказати, що хоча мислення й зберігається, але для механізму зовсім не залишається місця"[1].

Власне, йдеться про певну "точку" переходу від розсудку до розуму: внутрішня перебудова душі, "зняття" механічності розсудку, зовсім інша "конфігурація" руху думки. Говорячи словами М. К. Мамардашвілі, цей перехід відбувається тоді, коли ми перестаємо мислити "якостями і властивостями" (тобто, на рівні предикуючої думки), і переходимо в стан "когітальної свідомості", коли ми своєю свідомістю потрапляємо в "точку творіння", або як деяке "включення "я" у світ, таке, що воно ніби викликає у світі збурення, і на вершині цього збурення тільки й тримається тривалість або продовження самого світу"[2]. В розсудковому ж стані дійсність, дійсна реальність є закритою від нас назвами та нашими предметними уявленнями.

Там, де немає *іманентної самозміни* мислення, там немає й розуму як такого. Там, де істини претендують на "всезагальність та необхідність" з примусовістю "два на два – чотири", немає розуму. Підробкою під розум є прагнення облагодіяти істиною, що відкрилася, усіх, усім задаючи "загальне правило". Там, де розум подає істини у "готовому вигляді", бери, користуйся, "застосовуй на практиці", там ми маємо справу з іншим "персонажем", але не з розумом.

Виявляється, що розум наш – вельми "ненадійний" суб'єкт. Він досить легко піддається умовлянням розсудку, так легко сповзає в розсудок і, головне, часто-густо й не помічає цього, то як же покладатися на нього в розв'язанні серйозних питань, які виходять за межі компетенції розсудку? Так воно, власне, і є. Тривале товаришування з розсудком не могло не позначитися на самому розумові, він часто втрачає гостроту зору і не помічає, де він сам, а де його "двійник". Можливо, варто чимось "підперти" наш бідний розум, щоб він не схилився в бік розсудку?

---

[1] Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов. — М. : Наука, 1993 — .— (Сочинения : в 2 т. / Л. Шестов ; т. 1)— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 658.

[2] Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили — М. : ED MARGINEM,1995. — 335.

Але уявляється більш достовірним інший варіант: ані розум не треба чимось "підпирати", ані на нього самого "спиратись"[1]. На розум *не можна покладатись* взагалі, а ось на розсудок, в колі його компетенції – *можна*. Як тільки ми станемо покладати надію на розум, що він "вивезе" і без наших особливих, власних зусиль, як тільки ми починаємо "спиратися" на нього, ми тут же "звалюємо" його в розсудок. – Розсудок і розум – різні форми ставлення до світу, а тому і до розуму не можна ставитися така само, як і до розсудку. Розум – не "опора", не "милиці". Розум – це *ми самі* як люди в своїй цілісності, в своїй досконалості і недосконалості. Розум – це те в нас, чого не можна "застосувати", "ужити", але те, до чого можна йти, сходити, підніматися, збираючи себе по шматочках з розірваного, розщепленого, бездумного та бездушного існування. Розум – вельми непростий персонаж, і в нас ще буде можливість переконатися в цьому.

А стосовно істини – ми почали розмову з Льва Шестова, на ньому і закінчимо: "ми можемо, звісно, наполягати, що поза нашою істиною немає спасіння. Тільки аж ніяк не можна розраховувати, що, озброївшись єдиною істиною, ми знайдемо шляхи до душ усіх людей. Наше мислення і тут обманює нас хибними обіцянками. Навпаки, таким способом усі шляхи закриваються, і єдність між людьми досягається не шляхом спілкування, а шляхом винищення усіх, хто думає, відчуває і хоче інакше, ніж ми"[2].

[1] Не можна не погодитися з думкою К. Ясперса: "...за спробою спиратися на розум – при цьому зазвичай мають на увазі розсудок – швидко наставав, як нам відомо з історичного досвіду, нігілістичний хаос" (Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX в.). — С. 461).

[2] Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов. — М. : Наука, 1993 — .— (Сочинения : в 2 т. / Л. Шестов ; т. 1)— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 625.

Глава 5

РОЗСУДОК ТА РОЗУМ В СОЦІАЛЬНОМУ КОНТЕКСТІ

Спосіб, яким світ розкривається людині, обумовлений історичною мірою розвитку людської суб'єктивності: адже людина освоює світ у формах власної активності.

Людська практична діяльність у своїй сутності є *перетворювальним* процесом, що в ході свого становлення заперечував *адаптивний* характер тваринної життєдіяльності. Але заперечення у процесі розвитку не означає розв'язання попередньої стадії в абсолютне ніщо, а передбачає "зняття" останньої, тобто відтворення через перетворення. У цьому смислі *пристосовницький* характер активності, що визначає специфіку біологічної форми руху, на рівні суспільної форми відтворюється у вигляді відносин *використання.* Цей рівень практики "включає в себе виразну сукупність дій, які мають своєю метою *пристосування* до *наявних* умов існування... І ті раціональні схеми, які відображають наявний стан речей, в цілому задовільно служать для орієнтації в "повсякденності" наявного суспільного буття"[1]. У своїй основі, об'єктивно відносини використання пов'язані з необхідністю відтворення матеріальних та соціокультурних умов життя суспільства, але за різних соціальних умов, на різних стадіях історичного розвитку вони набувають відповідні форми.[2]

Система найманої праці, особливо у XIX ст., підносить використовувальну діяльність у всезагальність. Як пише К. Маркс, тут "особливі навички праці все більше стають чимось абстрактним, неістотним, а праця дедалі все більше стає *суто абстрактною діяльністю,* діяльністю суто механічною, а тому байдужою, індиферентною до своєї особливої форми; стає всього лише *формальною* або, що те ж саме, всього лише

---

[1] Бичко А. К. До проблеми ірраціонального та філософський ірраціоналізм / А. К. Бичко // Проблеми філософії : Республіканський міжвідомчий науковий збірник. — Вип. 7. — К. : Вища школа, — 1968. — Вип. 7. — С. 126 .

[2] Про розвиток відносин використання в історії див: Субботин М. М. Творчество и отношения полезности: дисс. ...канд. филос. наук : 09.00.01 / Субботин Михаил Михайлович. — М., 1973. — 230 с.

речовою діяльністю, діяльністю взагалі, байдужою у відношенні до форми"[1]. Панування такого способу діяльності не може не впливати і на спосіб освоєння предметного світу. В суспільстві, заснованому на всебічно розвиненому розподілі праці (розщепленні діяльності), людська сутність задається індивідам абстрактним чином при пануванні над індивідами ними же створеного предметного багатства у формі вартостей та "сили колективності", що відчужена від людей. Така система байдужа до особливостей індивіда, вона потребує людського існування лише в проекції якоїсь однієї, а тому абстрактної, якості. Суспільні стосунки *уречнюються* (рос. – *овещняются*), набувають певної самостійності. На зміну відносинам особистої залежності приходять відносини особистої незалежності, але сама форма соціальної залежності просто змінюється – стає уречненою (рос. – *вещной*) залежністю.

За таких умов багатоманітні відносини індивідів не мають властивого їм специфічного значення, а є "виразом і проявом якихось третіх, підставлених замість них, відносин, саме *відносин корисності,* або використання"[2]. Останні й конституюють використовувально-пристосовницький рівень людської практики в даній – суто буржуазній – формі.

Особливістю такої практики є те, що тут зайвим виступає проникнення у *зміст* дії: досить засвоїти набір прийомів, так би мовити, "логічних кроків", деяку послідовність операцій. Цю ситуацію В. С. Біблєр змальовує таким чином: "Я можу (і, по суті, повинен) нічого не знати про ту силу суспільної могутності, яку я використовую... Сила моєї дії на речі не в мені самому, не в моїй неповторності і навіть не в моїй освіченості, а в моїй здатності (краще сказати, в моєму способі) застосовувати всезагальну силу суспільного суб'єкта, в моїй здатності бути точкою прикладання і опори якогось все загального об'єктивного руху. Що менше я заважаю дії цієї анонімної сили, що менше я вношу в мою дію відсебеньок, то більше я здатний транслювати ціле, використовувати його як своє знаряддя... Що жорсткіше я віддалений від власної дії, то більше моя дія ефективна"[3]. В такому випадку суспільне ціле не освоюється мною за його іманентною логікою, а лише частково привласнюється. Тут я використовую не тільки деяку об'єктність, а й самого

---

[1] Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. 1. — К. : Політвидав, 1982. — С. 227.

[2] Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія / К. Маркс, Ф. Енгельс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. — Т. 3. — К. :Політвидав, 1959. — С.390.

[3] Библер В .С. Мышление как творчество: введение в логику мыслительного диалога / В. С. Библер. — М. : Политиздат, I975— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 65-66.

себе як "перекладача" ззовні заданої схеми у зовнішню форму буття. Тим самим моя суспільно-історична сутність як здатність до універсального перетворення буття та універсального спілкування і переживання, що вироблена багатобічною практикою людських поколінь, актуально мені не дана. А тому і сам я для себе не виступаю як суб'єкт.

Такий спосіб діяльності, така форма освоєння дійсності є *розсудковістю* як такою у її "незасміченому", чистому вигляді. Розсудок як діяльнісна здатність суб'єкта (відповідно – і як спосіб мислення), що домінує, обумовлений пристосовницько-використовувальною практикою, такими суспільними відносинами, що характеризуються, по-перше, верховенством відносин *корисності*, а по-друге – *уречненістю*. Уречнені суспільні відносини протистоять живій діяльності людей як сила речей; вони простосовують до себе індивідів як агентів, "гвинтиків" якогось об'єктивного процесу.

Але практика її використання ще не є *всією* людською практикою як такою, а лише її рівнем, таким, що не вичерпує її сутності. Використовувально-пристосовницька практика – це лише модус, результат (який є водночас покладеною іманентним рухом діяльності її власною передумовою) іншого типу практичної діяльності – *творчо-перетворювальної* активності. Особливістю такого типу діяльності та відношення є "збіг зміни обставин і зміни діяльності, або самозміни"[1]. Цей рівень практики, який є не просто рівнем поряд з іншими (хоча на поверхні суспільного життя він і може виступати поруч з іншими), а виступає всезагальною *субстанцією* культурно-історичного процесу, і визначає власне *розумність* людського відношення та освоєння світу.

Зрозуміло, практика пристосовницького використання, утворюючи в емпіричному бутті майже усю товщу життєво-практичного суспільного процесу, теж виступає як *перетворення*, зміна світу речей-об'єктів, пристосування природи до людських потреб та використання її. Вона може виступати й у формі суспільних перетворень – коли суспільні стосунки перемелюються в м'ясорубці суспільних катаклізмів за речовою логікою, ніби вони були просто речами (що і відбулося, на мою думку, в процесі більшовицької революції). Особливість "розсудкової" практики – домінування опредмечення над розпредмеченням, і головне – сталий „поріг розпредмечуваності" (Г. С. Батіщев), відсутність потреби в його трансцендуванні, а звідси людина прикладає мірило своїх потреб та запитів

[1] Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 42. — К. : Політвидав, 1980. — С. 144

до дійсності й виявляє свого роду онтологічну глухоту до тих рівнів буття, які перебільшують користісне відношення.

Міру власне *розумності* людської діяльності визначає та інтонація практики, яка пов'язана із *творчістю.* А для творчості характерна радикальна перевага розпредмечення над опредмеченням, глибина освоєння, відчуття історичної – і *онтологічної* – наступності. Тут творчість виступає спів-творчістю, як в міжособистісному плані, так і в онтологічному смислі.

У "полі" творчо-перетворювального процесу власне людська міра і сутність не можуть не бути змістовно освоєними, тому що тут вони самі стають предметом зміни. Адже дещо може виявити свою сутність і бути освоєним лише тоді, коли перестає бути собою у даній наявній формі, знаходить свою межу, підлягає самозапереченню, іншими словами, виступає як особливе. – Діяльність у *розумній* формі саме й характеризується саморозвитком, самооновленням своїх суб'єктів.

За думкою В. С. Біблєра, розсудкове мислення як щось самостійне було задане як породження практики епохи Відродження і початку мануфактурного періоду.[1] Геґель не випадково зазначає, що в Новий час „індивід застає абстрактну форму (тобто, форму розсудку – В. В.) підготовленою. Зусилля, що прикладається до осягнення і засвоєння її, є скоріше неопосередкованим виростанням внутрішнього й урізаним породженням всезагального, ніж видобуванням її з конкретного і з багатоманітності наявного буття"[2]. Ця абстрактна форма покладена як форма уречнених соціальних відносин, і водночас – як певна форма існування науки як *готового* знання. Ідеал Просвітництва, окрім усього іншого, полягав у передачі індивідові готових знань через їх жорстку фіксацію у мовних формах, тобто за допомогою абстрактної форми. В такому випадку засвоюється не логіка розвитку пізнання як однієї із всезагальних форм розгортання сутнісних сил людей, а лише певна сума знань для суто розсудкового використання, як підсумок чужої пізнавальної діяльності.

Освоєння такої абстрактної форми причетне до розвитку розсудку як здатності користуватися культурою, глибоко у неї не проникаючи. А *культура* й *користування* – досить суперечливі, протилежні і навіть у чомусь несумісні речі. Тому на рівні розсудку суб'єкт має справу не з культурою, а з цивілізацією. Розсудковий спосіб входження індивіда в людський "образ"

---

[1] Див.: Библер В .С. Мышление как творчество: введение в логику мыслительного диалога / В. С. Библер. — М. : Политиздат, I975— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 345.

[2] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 17 —18.

формує не конкретно-всезагального індивіда, а часткового, прикутого до своєї функції.

Засвоєння абстрактної форми як "неопосередковане виростання внутрішнього" є таким "виростанням", яке не опосередковане процесом розпредмечення, переосмислення культури, а є даним через готові форми. "Внутрішнє", що "виростає, є нічим іншим, як внутрішньою визначеністю культури, формами діяльності, опредмеченими в культурі (точніше, в "тілі" культури), які, "за ідеєю", мають бути освоєними і ставати способами світовідношення суб'єкта. Оскільки ж у даному випадку ці форми діяльності змістовно не освоєні суб'єктом, а ніби дані як алгоритми зовнішньої орієнтації у "навколишньому середовищі", остільки вони й не виступають власне *внутрішнім,* своїм, невідчужуваним для суб'єкта, а є чимось зовнішнім, „предикованим" суб'єкту, пристібнутим до нього. За такої ситуації індивід володіє формами діяльності й мислення суто зовнішньо. Розсудкові форми здійснення активності виступають алгоритмами утримування змістовного мінімуму діяльності, мінімуму "людського" в суб'єктові. Розсудок у такому вигляді виступає способом руху індивіда в просторі-часі уречнених суспільних зв'язків і водночас – способом адаптації індивіда до відчуженого буття.

Абсолютизація розсудку як форми мислення, способу пізнання, своєю чергою, зумовлена тим, що відносини уречнення проникають у пізнавальний процес, тим більше – у соціальне організований, інституалізований пізнавальний процес, у науку. Новоєвропейська наука починає орієнтуватися на речовинно-технологічний бік матеріального виробництва. Наука (насамперед фізико-математичне природознавство) пізнає не природу саму собою, а природу, що є втягнутою в людську практику, а точніше, природу, як вона представлена в *уречненій* діяльності. Результати наукової діяльності надходять у виробництво у вигляді готового знання, яке не призначене для змістовного розпредмечення, а служать для використання його як інформації про речі, як сигналу та алгоритму дії на зовнішні предмети. На "виході" з системи інституалізованого духовного виробництва знання набуває таких характерних особливостей своєї організації, які дають підставу визначити його як "уречнене" знання. "Усе практично-дійове й творчо-перетворювальне значення знання для людини зводиться у цьому випадку до однієї утилітарної прикладаності, до об'єктно-речовної застосовуваності знання"[1].

[1] Батищев Г. С. Категория противоречия и её мировоззренческое значение / Г. С. Батищев // Диалектическое противоречие. — М. : Политиздат, 1979— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 50.

Такий спосіб функціонування знання у системі соціального розподілу праці закріплює розсудковий спосіб мислення й виступає основою знакового фетишизму, абсолютизації формально-дедуктивних способів побудови знання та ін. Як говорить В. С. Біблєр, класичний теоретичний розум (мислення Нового часу), розвиваючись в умовах глибокого розподілу праці як між теорією та практикою, так і всередині самого духовного виробництва між теоретичним та прикладним знанням, природничим та філософським, свій внутрішній діалог як обмін здібностями здійснював у такій формі, яка приводила до *монополії* однієї здібності – *розсудку.* Єдиний людський розум – саме тому, що він не міг існувати як єдиний, рухався в постійному розщепленні на свої "площинні проекції" – власне розум, інтуїція, розсудок, емпірично-авторитарне мислення.[1] Специфічність внутрішнього діалогу здібностей, які й утворюють власне людське мислення, у Новий час полягала в тому, що він, по-перше, саме як спілкування, як *розвиток* мислення не міг стати логікою, тобто набути рефлексивної форми в єдиному, і постійно розводився по різних "основах", і, по-друге, відбувалося немов би перемелення цих здібностей в "мислерубці" розсудку. Форма готового знання, спосіб включення наукового знання у сукупне суспільне виробництво й було тією „спокусою, *заради якої*... здійснювалася редукція всіх іпостасей внутрішнього "коледжу здібностей" до безособової роботи дедуктивного розсудку"[2]. За таких умов людина, зайнята наукою професійно, виявлялася розщепленою, оскільки її заглиблення у свій предмет не дозволяло рефлектувати це заглиблення як проникання в культурно-історичну, власне людську сутність, – за неї це здійснює філософ. Такого вченого Кант називав циклопом, егоїстом науки, якому "потрібне ще одне око, щоб подивитись на речі з точки зору інших людей... Друге око – це самопізнання людського розуму, без чого у нас немає мірила величі наших знань"[3].

К. А. Свасьян, досліджуючи становлення європейської науки, виділяє такі симптоми розсудкової "методологізації", яка різко загострила проблему розуміння реальності: введення духу юристики в атмосферу гнозису, перемога латинського "veritas" над грецьким "логосом", заміна трихотомії "дух – душа – тіло" дихотомією "душа – тіло". Римські "гени"

[1] Див.: Библер В .С. Мышление как творчество: введение в логику мыслительного диалога / В. С. Библер. — М. : Политиздат, 1975— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 261—282.
[2] Там само. — С. 129.
[3] Цит. за: Гулыга А. В. Кант / А. В. Гулыга. — М : Мол. гвардия, 1977— .—(Жизнь замечат. людей. Сер. биогр. Вып. 7 (570)). — С. 71.

майбутньої науковості – воля до влади та юридична казуїстика. Утвердженню духу розсудковості сприяла й латинізація, оскільки в латині слово не співвідносить думку з самим предметом, а ніби вбиває її у поняття, яке й виступає в ролі предмета як такого. За К. А. Свасьяном, це й було свого роду симптомом загального процесу європейської духовності – послідовне вихолощування із думки усього надчуттєвого й примусове зведення її до "загальнообов'язковості" розсудкової форми. Хвалена "об'єктивність" наукового пізнання "починалася не з чистої думки, а з циркулярів адміністративного чину"[1]. Логічна "veritas", що зберегла у собі свою юридичну передісторію, віднині служила за провідну зірку європейської науковості, що зароджувалася. Пізнання замінюється процедурною технікою дізнання: „думка протікає вже за усіма правилами судового розслідування"[2]. Для майбутнього свого пробудження у "столітті розуму" в середньовічній схоластиці розсудок нарощував "логічні м'язи" , хоча схоластика ще зберігала ще в собі інстинктивний зв'язок із "цілим", минулий ясновидющий досвід ще спалахує у ній. Надалі поступово втрачаються цілі і різко побільщувались засоби як "метод" пізнання, випитування істин у природи. В "столітті розуму" раціональний етос одержав "нечувану перемогу над самим життям й усюди вганяв його у вишукані футляри форми, без жодної віддушини. Життя віднині не є життям взагалі, а раціонально засвідченою пропискою в табелях про ранги; усе вільне, безпритульне, дозвільне, асиметричне, непередбачуване, стихійне має бути рішуче включене у проскрипційні списки й перевиховане або викорінене. Новий розум не виносить нічого, що не умішується в ньому й лишається незрозумілим; не розуміння шукає він, а влади, й через те звернений він вже не до речей самих собою, а до 'методів' порядкування речами"[3].

К.А. Свасьян вважає, що відбувалася не еволюція, а певна інволюція думки: надчуттєвий досвід древніх витіснявся системою рефлектуючих суджень; рух йшов від надчуттєвого та надособистісного досвіду до досвіду чуттєво-особистісного. Думка, сумірна в древніх космогоніях світовому цілому, поступово та невідворотно звужувалася до розсудку як "граничної точки непритомності". Хресний шлях думки є "сошестям у розсудок". Раціоналістична епістема з самого початку була явлена як серія жорстких формальних процедур у рамках чисто правової свідомості, як "перехресний

[1] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 48.
[2] Там само. — С. 110.
[3] Там само. — С. 175.

допит природи іменем апріорних принципів"[1]. Характерною є й зміна філософської мови, наприклад, від Платона – до Канта. "Враження таке, ніби з квітучого лугу потрапляєш на дров'яний склад; думки: власне, немає, а є аналітичний графік думки, або якийсь гігантський телетайп, що вистукує "пустими" клавішами розсудку по "сліпій" стрічці відчуттів"[2]. Подібне зрозсудлення думки не могло не позначитися на характері розвитку європейської цивілізації.

Якщо повернутися до аналізу суспільно-практичних засад розпізнання й протиставлення розсудку й розуму, то їх "земне коріння" проглядає у плані Марксового розпізнання всезагальної та сумісної (спільної) праці. Маркс пише: "слід розрізняти загальну і спільну працю. Та і друга відіграють у процесі виробництва свою роль, кожна з них переходить в другу, але між ними існую також і різниця. Загальною працею є всяка наукова праця, всяке відкриття, всякий винахід. Вона зумовлена почасти кооперацією сучасників, почасти використанням праці попередників. Спільна праця передбачає безпосередню кооперацію індивідуумів"[3]. Сумісна (спільна) праця характерна для сфери власне матеріального виробництва, де цілісність діяльності реалізується лише в підсумковому продукті, а діяльність кожного учасника виробничого процесу позбавлена цілісності визначень людської сутності. В межах сумісної праці змістовне розпредмечення результатів минулої діяльності не є необхідністю, адже тут панує відношення *використання* минулої праці. Але такий характер притаманний й інституалізованому духовному виробництву. Доповненням і протилежністю праці сумісної виступає всезагальна праця, де цілісність властива кожному моментові діяльності. Тут кооперація індивідів здійснюється не стільки в просторі, скільки в часі; тут діяльність неможлива без розпредмечення культурних надбань попередників. Основним результатом загальної праці виступає не той чи інший "предмет", а сам суб'єкт, розвиток його суб'єктивності.

Протиставлення загальної та сумісної праці характеризує глибоку розірваність суспільної практики за умов панування відчуження. Зв'язок обох сфер праці будується переважно за типом однієї з них, а саме – праці

---

[1] Там само. — С. 203.

[2] Там само. — С. 243.

[3] Маркс К. Капітал : т. 3 / К. Маркс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 25. Ч. 1. — К. : Політвидав, 1963. — С.106. Про діалектику взаємовідношення сумісної та загальної праці див.: Библер В .С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1991. — С. 155—170, 275—276.

сумісної. “У сфері утилізації знань наукова праця набуває абстрактно-загального характеру; що заснований на пануванні речового зв’язку між людьми. Речовий зв’язок – це зв’язок байдужих стосовно один одного індивідів, він становить собою не конкретну всезагальність, а лише сумативну цілісність”[1]. Іншими словами, результати науково-теоретичної діяльності надходять у матеріальне виробництво в адаптованому та редукованому вигляді не як засіб для посилення духовних потенцій самої праці, а як об’єкт утилізації, використання, як набір певних алгоритмів для технологічного процесу.

Можна сказати, що всезагальна праця побудована „розумно”, сумісна – “розсудково”, а самий зв’язок їх за умов соціально розщепленої діяльності виступає як суто розсудковий.

Факт зв’язку розсудку та розуму із різними типами діяльності, з різними формами здійснення людської активності – не міг не знайти свого відображення й у філософських концепціях Нового часу. Наприклад, кантівська концепція розсудку та розуму в своєрідній формі відтворює реальну колізію всередині суспільно-людської дійсності.

У Канта під діяльністю розсудку й частково – “чистого розуму” відтворений характер “роботи” сучасного йому природознавства, яке випробовує природу на здатність багаторазового повторення в досліді, експерименті.[2] За Кантом, принципи діяльності розсудку є апріорними. У цьому є певна правда: форми й методи пізнання не виникають як просте узагальнення емпірії природознавства. Більше того: саме емпіричне природознавство можливе завдяки застосуванню категорій і певних схем підведення чуттєвої багатоманітності під категорію. Правда, на відміну від Канта, ми знаємо, що загальні форми наукового пізнання випливають із сукупного досвіду людства, з процесу історичного перетворення природи і кристалізуються у процесі становлення уречевленого типу практики.

„Але ось людина дійсно виявляє в собі здібність, якою вона відрізняється від інших речей та від самої себе, оскільки на неї діють предмети, і цією здібністю є розум. Розум як чиста самодіяльність вищий навіть розсудку у тому сенсі, що хоча розсудок також є самодіяльністю і на відміну від почуттів не містить у собі тільки уявлення, що виникають тоді, коли на нас діють речі (тобто, коли ми пасивні), проте він своєю діяльністю може складати тільки такі поняття, які служать лише для того, щоб *підвести під*

[1] Режабек Е. Я. Всеобщий труд в сфере науки / Е. Я. Режабек // Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы. — М. : Наука, 1979. — С. 68.

[2] Див.: Косарева Л. М. Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы / Л. М. Косарева. — М .:Наука, 1977. — С. 64-99.

правила чуттєві уявлення і тим самим об'єднати їх у свідомості; без такого застосування чуттєвості розсудок нічого не міг би мислити. Розум же виявляє під ім'ям ідей таку чисту спонтанність, що завдяки їй виходить далеко за межі всього, що може дати йому чуттєвість і виконує свою найважливішу справу тим, що відрізняє світ, сприйманий чуттєво, від умоосяжного світу, тим самим показуючи, проте, розсудкові його межі"[1]. – Отже, розум відрізняє людину від усіх речей як речей; на рівні ж розсудку людина ще залишається істотою "емпіричною", що підкорена законам природи. "Чуттєвий світ" у Канта – це природа, як вона представлена в уречевленій діяльності, і належність людини такому світові є її, людини (і світу) функціонуванням у просторі пристосовницько-використовувальної практики, у просторі уречевлених стосунків, де панує абстракція причинності і необхідності, панує так, ніби це була чисто природна сфера. Тут бере гору егоїстичний інтерес індивідів, що діють несвобідно, під впливом "чуттєвих нахилів".

У цьому смислі особливого значення набуває кантівське визначення розуму, який робить воістину "велику справу", а саме: розпізнає "чуттєвий світ" від світу умоосяжного. Саме розум, за Кантом, і конституює світ свободи, моральнісності, де людина виступає як самоціль, а не просто як засіб. Ноуменальний світ – світ вільної, творчої самодіяльності, яка протистоїть уречевленому буттю людини. Як безпосередня, чуттєва, емпірична даність такий світ не існує, але водночас він є реальною інтенцією, інтонацією життєвого світу, що проявляється в ефірі "всезагальної праці" й безпосереднього безкорисливого спілкування.

Розсудок є самодіяльним (і самонадіяним), але він обмежений світом "природи", тому неприпустиме застосування принципів роботи розсудку за межі "природи". Розумна істота "причисляє себе як мислячу істоту до умоосяжного світу, і тільки як діюча причина, що належить цьому світові, вона називає свою причинність *волею*. З іншого боку, вона усвідомлює себе, проте, й частиною чуттєво сприйманого світу, в якому її вчинки мають місце як прояви цієї причинності"[2]. Іншими словами, те, що в дійсності зумовлене творчою, вільною самодіяльністю, у сфері уречевленої необхідності заломлюється, і ніби втрачає сліди свого людського походження. Те, що притаманне творчій самодіяльності, у світі "досвіду" (тобто, в системі

---

[1] Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант ; [пер. с нем. Л. Д. Б.]. — М. : Мысль, 1964— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 4, ч. I) — С. 296.

[2] Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант ; [пер. с нем. Л. Д. Б.]. — М. : Мысль, 1964— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 4, ч. I). — С. 298.

уречевленої необхідності) не дано адекватно, а схоплюється заломленим через розсудкову "сітку". Тому засобами розсудку, що орудує у світі речей, власне людські характеристики, визначеності свободи та самоцільності не схоплюються, вони для розсудку не пізнавані, вони є "річ-у-собі".

Далі Кант зазначає: "*умоосяжний світ містить засаду чуттєво сприйманого світу,* отже, *й засаду його законів*"[1]. Тим самим Кант не тільки різко протиставляє два світи, а й недвозначно визначає їх субординацію: основою уречевленої діяльності так чи інакше є творча вільна самодіяльність, а не навпаки. А звідси стає зрозумілим, чому Кант так упирається, відстоюючи *апріорність* розсудкових форм: закони розсудку не виникають із дійсного світу, а містяться у самому розсудкові. Чи нема тут імпліцитного ствердження, що закони роботи розсудку в кінцевому рахунку покладені не самим розсудком й не сферою чуттєвосприйманого світу, а світом умоосяжним, сферою творчої самодіяльності, й тим самим детермінація йде не від нижчого типу діяльності до вищого, а навпаки? Можливо, такий поворот справи простежується і в "Критиці чистого розуму", коли виявляється, що в своїй основі розсудковий спосіб підведення чуттєвої багатоманітності під поняття є лише функцією сваволі продуктивної діяльності уяви; іншими словами, саме "чисте", "апріорне", додосвідне розсудкове поняття виявляється лише застиглим окостенілим зліпком живої творчої, але суб'єктивно свавільної продуктивної діяльності уяви (Ю. М. Бородай).

Дійсно, категоріальна "сітка", якою розсудок користується (лише – *користується*), прикладаючи її до предметів, є результатом не пристосовницько-використовувальної практики, а предметно-перетворювальної діяльності, практики творення людиною свого світу.

Розсудок, асимілюючи ці результати та "відсікаючи" їх походження, їх суспільно-історичну обумовленість, користується ними. Сам же *характер* такого *вживання* (тобто, власна робота розсудку) є продуктом вже специфічно уречевленої практики, сфери абстрактно-загального, яка, безумовно, також є *предметною,* оскільки відтворює зовнішні зв'язки й характеристики речей, поставлених у зовнішні стосунки одна з одною й вирвані із всезагальних, універсальних зв'язків, із всеєдності. Ось чому для розсудку його власна категоріальність не постає чимось предметним.

За Кантом, людина у відношенні до світу свободи є істотою "самою по собі" ("річ-у-собі"), а по відношенню до емпіричного світу – лише "явищем". У першому випадку вона виступає в "чистому", в другому – в

[1] Там само. — С. 298.

“емпіричному” стані[1]. Для Канта людина як “річ-у-собі” є вільною, а як “явище” – підкорена зовнішній необхідності. Світ свободи, ноуменальний світ не піддається пізнанню засобами розсудку й навіть “чистого розуму” (розуму, що працює на розсудок). Зазіхаючи на світ свободи, розум не може не потрапляли в антиномічний стан. Кант досить слушно не допускає розсудкове пізнавання в ноуменальне буття. Проте щось про цей світ свободи ми знаємо, моральний закон, який полягає в тому, щоб людина була істотою безпосередньо суспільною (“не роби для себе винятків”), самоціллю, а не тільки як засобом, а також цілковитим суб’єктом своїх дій та стосунків. Саме в цьому і полягає смисл кантівських основоположень чистого практичного розуму.

Це, власне, все, що Кант може сказати про світ свободи, але і цього достатньо, маючи на увазі різку опозицію у кантівській філософії світу свободи та світу уречевленої необхідності й особистої корисливості. Але Кант йде далі: моральний закон як спосіб організації ноуменального світу “повинен дати чуттєво сприйманому світу як *чуттєвій природі*... форму умоосяжного світу, тобто *надчуттєвої природи*, не наносячи шкоди механізмові чуттєво сприйманого світу”[2]. Моральний закон, згідно з “ідеєю, дійсно переносить нас у природу, в якій чистий розум, якби він був наділений відповідною фізичною здатністю, породив би найвище благо, і спонукає нашу волю дати форму чуттєво сприйманому світу як сукупності розумних істот”[3].

Думка Канта є зрозумілою: сфера несвобідного існування людини так чи інакше має підкоритися “формі” (законам) ноуменального світу, законам творчої самодіяльності і свободи. Отже, Кант далекий від думки, що для набуття дійсної свободи людина повинна залишити сферу чуттєво-предметного буття і переселитися в “інший”, ноуменальний світ. Варте уваги й інше: надаючи чуттєвому світу форму ноуменального (форму самодіяльності і суб’єктної самоцінності), ми не повинні порушувати “механізму” чуттєво сприйманого світу. Тобто діяльність за зовнішньою доцільністю не може бути повністю усунена, але вона має бути приборкана і підкорена *власне людським* стосункам.

У процесі пізнання розум виступає як представник ноуменального світу на “чужій території” – у сфері, де панує механічна причинність. Тут розум не

---

[1] Див.: Кант И. Критика практического разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1964— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 4, ч. I) — С. 317.

[2] Там само. — С. 362.

[3] Там само. — С. 363.

дає розсудкові вийти за межі "можливого досвіду", тобто – за межі розсудкової компетенції. "Логічний інтерес розуму (досягати розуміння) ніколи не буває безпосереднім; він завжди припускає цілі застосування розуму"[1]. Отже, розум покладає цілі пізнанню, оскільки із самого пізнання ці цілі самі собою випливати не можуть. Розсудок же пізнає, так би мовити, "безпосередньо", оскільки не може ставити пізнанню адекватні цілі – такі, які були б гідними людини як розумної істоти. "Істотний *принцип* всякого застосування розуму – довести пізнання розуму до усвідомлення *необхідності* цього пізнання (тому що без цієї необхідності воно не було б пізнанням розуму)"[2].

Отже, пізнання тоді є *розумним,* коли усвідомлює, які цілі при цьому реалізуються, яке саме цілепокладання забезпечується пізнанням, у чому необхідність саме такого, а не інакшого способу пізнання. Своєю чергою, це передбачає усвідомлення суб'єктом себе самого як універсально-історичної істоти й освоєння ним своєї транссуб'єктивної сутності.

Людська діяльність тоді стає *розумною,* коли усвідомлюється не тільки суб'єктивна (така, що йде від потреби), а й об'єктивна необхідність, коли суб'єкт утримує під своїм суверенним контролем *міру адекватності* своєї діяльності змістові самої реальності; утримує під суверенним контролем змістовність цілей, міру їх культурної субстанціальності, тобто *людяності.*

Людська активність тоді стає дійсно *розумною*, коли доведена до усвідомлення своєї необхідності як цілісного вираження й *вільного* розгортання універсального та багатоманітного історичного розвитку – в інтенції забезпечення адекватної форми руху субстанціальних суперечностей людського буття.

Людина діє *розумно* тоді, коли її діяльність глибоко причетна до розвитку людського універсуму і розвитку універсального в людині.

Людство творить свою історію *розумно* тоді, коли діє відповідно до необхідності продовження розвитку субстанції як такої, а не просто користується "благами природи" та "надбаннями цивілізації".

Моє ставлення до світу тоді є *розумним,* коли воно доведене до усвідомлення та переживання необхідності розкриття і реалізації суспільно-людського смислу, коли воно рефлектує у себе як причетне до світу людини й рефлектує в "інше" – у світи інших суб'єктів. Визнання безконечності та

---

[1] Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант ; [пер. с нем. Л. Д. Б.]. — М. : Мысль, 1964— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 4, ч. I) — С. 306.

[2] Там само. — С. 309.

самоцінності інших суб'єктних світів, принципова відмова від монополії на суб'єктність – це особливість власне *розумного* ставлення до світу.

На відміну від розуму, розсудок не доходить до адекватного усвідомлення своєї необхідності. Він пізнає *випадково*, і це – незважаючи на його сувору дискурсивність та орієнтацію на світ необхідності, на детерміноване буття. Розсудок просто виконує пізнавальні акти за певними правилами й законами, майже автоматично, не підозрюючи про дійсну силу, яку він використовує при цьому. Це чудово розумів Ніколай Кузанський, Пригадаймо: розсудок висновує, і не знає, про що він висновує, без ума, а ум же оформлює, робить ясною та вдосконалює здатність міркування, здатність розсуду, щоб знати, що саме розсудок висновує.

У Канта у вигляді критики розсудку і взагалі – "чистого розуму", міститься критика *обмежених* форм людського ставлення до світу. Кант розглядає *розум* не просто як засіб для задоволення часткових потреб людини, а як *самоціль*. При цьому Кант навряд чи заслуговує докору в гіпостазуванні пізнавального відношення: адже, це гріх усієї новоєвропейської традиції. У Канта розум – не просто здатність до пізнання. Він скоріше виступає самою сутністю людини як вільної, самодіяльної та осудної (рос.- "*вменяемой*") істоти. За Кантом, бути розумною істотою – значить бути вільним та відповідальним суб'єктом, що творить свій світ. Для Канта розум є людським способом буття у світі. Ноуменальний світ не просто „осягається" умом, а й покладається ним – як світ, що *може бути* створений розумними діяннями людей.

Проблема взаємозв'язку діяльності за зовнішньою необхідністю та творчої самодіяльності у специфічній формі розглядається Геґелем при дослідженні переходу від "мети" до "ідеї". За Геґелем, процес необхідності об'єднує три внутрішньо пов'язані моменти: предмет, умови та діяльність. Цілісний зв'язок цих моментів, як відомо, утворює саму людську діяльність як таку, суспільну практику, яка сама є реальним рухом необхідності, продовженням субстанціального руху у формі необхідності, що усвідомлює себе.

Геґель зазначає, що якщо ці моменти необхідності мають стосовно один одного самостійне існування, то "цей процес виступає як зовнішня необхідність"[1]. Що, власне, й відбувається за соціально відчуженого характеру життєдіяльності. Ось К. Маркс пише: наймана праця є "така жива

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 327

праця, яка і предметні умови свого здійснення як діяльності, і об'єктивні моменти існування в якості *здатності* до праці вироблює у вигляді чужих сил, що протистоять їй самій, у вигляді *для-себе-сущих, незалежних від неї вартостей*"[1]. Така діяльність підкорена зовнішній доцільності і виступає як щось *зовнішнє* для суб'єкта, який здійснює її. Возз'єднання цих моментів процесу необхідності відбувається у творчій самодіяльності, в самоцінній комунікації ("онто-комунікації" за Г.С. Батіщевим), у "всезагальній праці". Коли ж діяльність підкорена зовнішній доцільності, "ми бачимо в предметі не дещо, що носить своє призначення в самому собі, а лине *засоби,* які вживаються для здійснення мети, яка лежить поза ними. Це – всезагальна точка зору корисності"[2]. Відносини корисності не виводить нас за межі кінцевого, за межі розсудку. Кориснісна точка зору "недостатня для розуміння природи речей"[3], – і ось чому.

Людське відношення до світу не є ставленням з позицій голої корисності. Людина так чи інакше перетворює світ за законами розвитку самого світу, тому людський характер "користі" полягає у тому, щоб, по-перше, це перетворення було корисне людині, сприяло розвиткові тотальності її сутнісних сил, а не відчужувало б цю сутність від неї у вигляді "корисних" предметів; по-друге, в орієнтації пізнання на позакорисливе ставлення до предмета, на виявлення його для-себе-буття, дійсної сутності. К. Маркс зауважує, що людські „*почуття-теоретики*" "мають відношення до *речі* заради речі, але сама ця річ є *предметне людське* відношення до самої себе і людини, і навпаки. Внаслідок цього потреба і користування річчю втратили свою *егоїстичну* природу, а природа втратила свою голу *корисність,* так як користь стала *людською* користю"[4]. Пізнання тоді по-людськи корисне, коли відтворює об'єктивний зміст предмета. Але яку суспільну "користь" обслуговує ця "некорислива користь" (або – "корисна некорисність"), які суспільні цілі ставить пізнання, у які конкретні суспільно-історичні відносини включене?

Якщо пізнання підкорене суспільно-практичному "принципу корисності", нагромадженню людських предметно втілених здатностей в уречевленій формі, тобто, в такій, що не "покликана" до подальшого

---

[1] Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. І. — К. : Політвидав, 1982. — С. 4І6.

[2] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 394.

[3] Там само.

[4] Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 42. К. : —Політвидав, 1980. — С. 112.

розпредмечення і не здатна до цього, то пізнання у вигляді *науки*, говорячи словами К. Маркса, "довершує знелюднення людських відносин"[1]. Тому слід розрізняти корисність як принцип і власне людський характер користі. Принцип корисності – відчужена форма освоєння світу, відчужена форма відношення людини до природи і людини до людини. Як такий, це специфічно буржуазний спосіб діяльності і специфічно буржуазна ідеологія.[2] Розсудок пишно вигодований на цьому принципі, він розквітає за таких умов, затьмарюючи тим самим свою розумну (в кінцевому рахунку) природу і втрачаючи її, в тому числі, й "людський характер корисності".

Зворотним боком практичного зведення в Новий час у всезагальність принципу корисності є абсолютизація у філософії *пізнавального* відношення як незацікавленого, принципово надкорисливого, що, своєю чергою, пов'язане з абсолютизацією суб'єкт-об'єктного відношення. Адже саме реально здійснюваний "принцип корисності" зводить усе багатство людського буття до об'єктно-речового аспекту культури. Світ людини редукується до об'єктного складу, тим самим й світосприйняття орієнтується винятково на відтворення об'єктних характеристик дійсності, що саме й характерне для традиційної європейської раціоналістичної установки. К. А. Свасьян пише: "Відсутність історизму забезпечувало незаплямовану чистоту розсудку. Цьому "Я", що вперше зазнало спокуси повноліття, суджене було складне випробовування власною зрілістю, у смакуванні якою він прогавлював не більше і не менше, ніж самий світ; поворот свідомості на себе пробудив у ньому не тільки динаміку самосвідомості, але й солодку ситуацію Нарциса, що завмер у захопленні перед власним відображенням і відкритий усім злигодням інтелектуального самозахоплення. *Автоеротика раціоналізму...* одразу блокувала входи й виходи, загнавши попередньо в "суб'єкт" усю повноту автономних онтологій, так що нещодавня "чиста дошка" виявлялася тепер спресованим у 'Я' світом"[3]. Звідси – й дух новоєвропейської епістеми: "порядок та інвентаризація за будь-яку ціну" (К. А. Свасьян).

Розсудок як розсудок, у його новоєвропейській подобі, є здатністю виявляти в світі суто *об'єктні* властивості й стосунки, "позакорисливі", щоб вони легко й іманентно підкорювалися "відношенню корисності". Ось чому для розсудку й характерна *орієнтація на об'єктно-речовний* бік

[1] Там само. — С. 114 —115.

[2] Див.: Бердяев Н. А. О духовной буржуазности / Н. А. Бердяєв // Путь. — 1926. — № 3. — С. 3—11.

[3] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. —Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 268.

дійсності, на *абстрактно-загальне*, абстрактно-речовне. Ось чому для нього, з його історичною непритомністю, непрозорими є самі суспільні відносини, всередині яких суб'єкт діє та пізнає. Буття самої людини – в соціально-значущій проекції – редуковане до об'єктного буття; суспільні зв'язки уречевлені, вони зливаються з характеристиками речей. Саме в цьому – секрет особливої "непроникливості" й нечутливості розсудку, зовнішнього характеру його рефлексії. Його звернення "на суб'єкт" теж є зовнішнім, тому що сам суб'єкт редукований до "чистої дошки".

Діяльність за зовнішньою доцільністю та адекватна їй суб'єктивна здатність (розсудок) не виводять за межі кінцевих відношень, оскільки така форма доцільності є кінцевою доцільністю, де об'єкт покладений як у собі нікчемний, й тому останньому можна влаштувати перехресний допит за усіма правилами дізнання, роз-судити його, за-судити та при-судити йому функціонування як фрагмента уречевленої цивілізації "без права листування". Зрозуміло, що діяльність у такій формі не може бути реалізацією повноти людської сутності.

Тому й Геґель не випадково зауважує, що мета, здійснена в діяльності за зовнішньою доцільністю, страждає "в-собі надламом", так само, як і початкова мета та середина процесу – сама діяльність. У результаті "вийшла форма, лише *зовнішньо* покладена у наперед знайденому матеріалі, форма, яка через обмежений зміст мети також є випадковим визначенням"[1]. Дійсно, діяльність використовувального пристосування в усіх своїх моментах страждає "в-собі-надламом", оскільки мета задається суб'єктові ззовні, або сама виступає лише засобом для чогось іншого, навіть будучи покладеною самим суб'єктом. А тому випадковою є та форма, яка опредмечується у речовині природи. Вона, форма, покладається у матеріал, й при цьому власна форма предмета (його власні буттєві смисли) ігнорується, все, що існує, слугує лише *матеріалом* для реалізації потрібної для суб'єкта форми. Досягнута таким чином мета сама виступає засобом для інших цілей, що зовнішні їй, а такого роду життєдіяльність сама є засобом для життя, але не життям як таким. Результати такої активності також ніби "надламані", вони виступають як звичайнісінькі речі.

"У реалізації мети відбувається *в собі* таке: знімається *однобічна* суб'єктивність і видимість наявності об'єктивної самостійності, що протистоїть їй. Оволодіваючи засобом, *поняття* покладає себе як *в собі*

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 398

сущу сутність об'єкта"[1]. Оволодіваючи засобом праці, людина водночас опредмечує себе як сутність результату праці. І це відбувається так чи інакше в *будь-якій* людській діяльності. Проте в діяльності за зовнішньою доцільністю у її результатах суб'єкт присутній лише "в собі", потенційно. Так само і в предметах такої діяльності людська культурно-історична сутність присутня "в собі", але вона все ж є присутньою, оскільки предмет праці є результатом попередньої діяльності. Проте ця сутність не розгорнута "для себе" й тим самим не підлягає освоєнню як власне людська сутність.

Тому в суто *розсудковій діяльності* людина не впізнає себе у предметі діяльності, не впізнає свою всезагальну сутність, і результат такої діяльності не виступає для неї (людини) втіленням, реалізацією її самої.

Здійснена мета є єдністю об'єктивного та суб'єктивного. Якщо не зупинятися на констатації кінцевого характеру зовнішньої доцільності, а спробувати виявити її всезагальний культурно-історичний зміст, то виявляється наступне: те, що було лише "в собі", здатне розгорнутися "для себе". А точніше: якби не існувало це "в собі", то й "для-себе-буття" було б неможливим. Геґель пише: "Через те, що мета, знімаючи визначення форми, змикається сама з собою, форма покладена як тотожна з собою, покладена, отже, як зміст, так що *поняття як діяльність форми* має змістом лише себе. Таким чином, цим процесом *покладене* взагалі те, чим було *поняття* мети, - в собі суща єдність суб'єктивного і об'єктивного покладена як для себе суща єдність, покладена ідея"[2].

Людська діяльність ("поняття") як "діяльність форми" у кінцевому підсумку має своїм змістом саму себе. За речовністю, кінцевою доцільністю, виявляється, що істинним змістом цього процесу так чи інакше виступає *розвиток суб'єкта,* який тут все ж відбувається, але в перекручених формах. Цей уречевлений, кінцевий процес "в собі" містить більш широку та глибшу засаду, інший тип діяльності. Осягнутий таким чином геґелівський перехід від "мети" до "ідеї" означає розуміння логіки переходу від "в-собі-буття" людини до його "для-себе-буттю". Отже, й уречевлена форма діяльності може розглядатися специфічно-відчуженою формою саморозвитку людини.

Коли ми розглядаємо процес людської діяльності не в її об'єктно-речовій іпостасі, а в культурно-історичному смислі, то як "діяльність форми" вона має так чи інакше змістом саму себе, як єдність суб'єктивного та об'єктивного; яка відкривається для суб'єкта. Предметний світ людського буття, узятий в *розумній* формі, виступає для-себе-буттям людини як

[1] Там само.
[2] Там само. — С. 399.

“розкрита книга людських сутнісних сил”, а тому процес його творення в своїй істині є “породженням людини людською працею” (Маркс). У праці ж як діяльності, що підкорена зовнішній доцільності, момент саморозвитку суб’єкта виступає саме як *момент*, й міститься він тут у пригніченому, “запнутому” стані.

Перехід від праці до творчої самодіяльності, звісно, так просто не здійснюється як перехід від “в-собі-буття” до “для-себе-буття”. Хоча *можливість* такого перетворення, безперечно, існує. Уречевлена діяльність за свого повного розвитку *створює передумови* для становлення вищого типу діяльності як домінуючого в суспільному виробництві, але тільки передумови, не більше. Правда, однією з істотних передумов такого становлення є сама *наявність* творчої самодіяльності та небайдужого спілкування у сфері *духовного* виробництва, у своєрідних “лакунах” цивілізації, де зустрічаються осередки “всезагальної праці”, навіть за умов відчуження та уречевлення. Але для принципового суспільного переходу до такої діяльності необхідною є зміна засад суспільного процесу в процесі змістовного розв'язання субстанціальних суперечностей людської передісторії: підкорення уречевленої діяльності творчій самодіяльності, зведення першої до рівня саме *моменту* цілісного людського буття, такого моменту, який би реалізовував власне “технологічний” бік суспільного виробництва.

Проте уречевлена діяльність не є засадою (підвалиною) вищого типу діяльності. Практика використання не породжує творчості. Людський світ за умов тотального панування відчуження та уречевлення не міг би існувати, якби не було особливих сфер, де процес діяльності здійснювався б адекватно до людській сутності, сфер творчої самодіяльності та самоцінного спілкування (мистецтво, філософія, релігія, наука, спілкування в сім’ї та ін.). Саме у цих сферах відбувається синтез історичного у власне людське, синтез людських визначенностей та відтворення культури як саме культури – у специфічних “духовних резерваціях”, відчужених від матеріального життя та соціальних структур, які, своєю чергою, досить боляче уражають й ці заповідні для духу сфери. Але звести нанівець сам дух у них неможливо, доки люди не остаточно втратили людську подобу. Можливо, той характер безпосередності та самоцінності, який проступає у цих, власне духовних, сферах, і є прообразом й свого роду гарантом утвердження самодіяльності та самоцінності у самій субстанції історичного процесу. Хоча не все тут є таким простим.

Творчість не може не спиратися на використання, але творчість не є результатом використання. Розсудок як "мислення в собі" просто так, іманентне, не розвернеться в розум. Розсудок не є основою розуму.

Повернімось знову до Геґеля: "Кінцевість мети полягає в тому, що при її реалізації матеріал, який вживається як засіб, лише зовнішнім чином підводиться під мету і робиться відповідним їй. Але насправді об'єкт *в собі* є поняттям, і, коли останнє як мета реалізується, ця реалізація є лише проявом його власної внутрішньої сутності. Об'єктивність є, таким чином, немов би покровом, під яким переховується поняття"[1]. У руслі уречевленої активності залишається непоміченим той факт, що об'єкт за своєю суттю не є абсолютно зовнішнім меті, якби це було так, то мета ніколи не змогла б втілитися в реальності, досягнути змикання з об'єктом і з самою собою. Об'єкт діяльності так чи інакше виступає як об'єктивована суспільна сутність, оскільки він реально включений у суспільні відносини. Тому розгортання цієї сутності в діяльності з об'єктом є одночасно і проявом його, об'єкта, власної сутності, це є розпредмеченням об'єкта в самому процесі предметної діяльності.

У праці як діяльності за зовнішньою доцільністю цей момент є зовсім непрозорим, оскільки він тут присутній "в собі", але все ж – присутній. У творчій же самодіяльності об'єкт розпредмечується як культурно-історична сутність; він має бути освоєний й перездійснений як такий, що належить світові людини. Тому в творчій діяльності реалізація мети в об'єкті виступає *продовженням* його сутності як розвитку, продовженням його розвитку як сутності. На боці суб'єкта цей процес виступає як розвиток суб'єктивності, тобто тієї ж суспільно-культурної сутності ("духу") у розпредмеченій формі, у формі живого руху діяльності та спілкування, у формі руху самої здатності людини, що наповнює себе безконечним об'єктивно-субстанціальним змістом та смислом.

Щоб дійсно по-людськи творити, а не "витворяти", щоб творчо освоювати, а не просто використовувати об'єкти, необхідно розпредмечувати об'єкт як "приховане в ньому поняття", і тут Геґель із своїм "об'єктивним поняттям" абсолютно правий. Необхідно це "поняття" перетворювати із „в собі" в „для себе", для людини здійснюване переопредмечення людської сутності. У творчому перетворенні предмета на боці останнього відбувається розгортання його *власної* сутності, а не просто привнесення форми ззовні.

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 399.

Усередині розсудкової діяльності має місце лише *об'єктивація* – винесення форми назовні. За такого типу діяльності людина має справу тільки з речами, а "річ є чимось абстрактно-зовнішнім, і я сам у ній є чимось абстрактно-зовнішнім"[1]. Тут сутність людська не освоюється, а лише однобічно, абстрактно привласнюється. Своєю чергою це пов'язане з соціально закріпленим розподілом праці (розщепленням мінімуму повноти діяльності). Зв'язок діяльності за зовнішньою доцільністю (розсудок) та розподілом праці помічений Геґелем: "У своєрідності потреб всезагальне, певно, дає про себе знати насамперед у тому смислі, що розсудок проводить між ними відмінність і таким чином примножує до невизначено великого числа як їх самих, так і засоби для задоволення цих різних потреб, надаючи тому й іншому все більшої абстрактності. Це роздроблення змісту за допомогою абстракції створює *розподіл праці*. Звичка до цієї абстракції у споживанні, в пізнаванні, в знанні і поведінці й складає *культуру* в цій сфері – взагалі формальну культуру"[2].

Розсудкова діяльність дійсно є формальною культурою, тобто все ж *культурою,* чимось виробленим історично і причетним до світу людини, але культурою *формальною,* а значить – власне *цивілізованістю,* здатністю людини орієнтуватися у соціумі, ураженому розщепленням діяльності, здатністю включатися у певні уречевлені стосунки як їх агент, здатністю орієнтуватися у світі повсякденного існування. Саме розсудок як такий "дозволяє використовувати у формально присвоєній, але творчо не освоєній формі значно більшу культуру, ніж ту, що стала надбанням індивіда, який її використовує"[3].

У такому вигляді розсудок, розсудковий спосіб освоєння світу протилежний розуму як інтегральній здатності людини. Жорстка протиставленість розсудку розумові є результатом певного типу соціальності. Сама ж відділеність розсудкової форми, її фіксованість на противагу (і за рахунок) розумної є не більше, як видимістю, хоча, як відомо, остання завжди має цілковито об'єктивний характер. – „Більш за усе Геґель презирав розсудок, зазначав Ф. Енгельс, а що це таке, як не розум,

---

[1] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 329.

[2] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 343.

[3] Батищев Г. Рассудок / Г. С. Батищев // Философская. Энциклопедия: в 5 т. — М : Советская энциклопедия, 1967. Т. 4. — С. 568.

фіксований у своїй суб'єктивності та одиничності”[1]. Тут досить точно схоплена суть питання. Розсудок виступає *оберненою формою* розуму.

Обернена форма є такою формою існування певної конкретності, яка (форма) своїм особливим способом функціонування приховує своє походження й претендує на самостійну сутність. Будучи результатом багаторазових перетворень (обернень) всередині конкретної системи, на поверхні обернена форма виступає чимось самостійним, принципово відмінним від своєї сутності. Сутність в оберненій формі представлена як таке, що цілком втратило себе.

Обернені форми розривають необхідні сутнісні зв’язки й утворюють світ особливих, фіктивних зв’язків, сферу фіктивної конкретності. “Царство фіктивної конкретності, пише О. О. Хамідов, це теж сфера відносин людини до людини, але така сфера, в якій люди не тільки не розвивають свої людські визначення, але в якій вони цілковито заперечують ці визначення. Фіктивна конкретність є лише паразитичним наростом на дійсній конкретності: вона не сприяє розвиткові останньої, а лише асимілює результати цього розвитку”[2].

Розсудок як діяльна здатність суб’єкта освоювати світ в абстрактно-речовій формі, не освоюючи при цьому усієї повноти своєї сутності, розсудок як здатність суб’єкта здійснювати діяльність за умов глибокого соціального розщеплення праці, відчуження та уречевлення, розсудок як спосіб мислення – виявляє свої риси саме як *обернена форма*, як той же розум, але фіксований у своїй суб’єктивності та одиничності. Сліди свого походження в розсудкові розмиті, і він у своїй історичній непритомності виступає позбавленим конкретно-історичної визначенності. Тому, до речі, розсудок і здатний покладати власною мірою абстрактно-всезагальне: останнє має здатність до безмежної кількісної експансії. Адже є можливість конкретну всезагальність, яка небайдужа до особливого, звести до абстрактно-загального. Це притаманне саме відношенням використання, всередині яких будь-яку предметність можна поставити у відношення “для другого”, у зовнішній зв’язок, і тим самим зробити її предметом утилізації.

---

[1] Енгельс Ф. Олександр Юнг. “Лекції про сучасну літературу німців” / Ф. Енгельс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. І. — К. : Політвидав, 1958. — С. 476.

[2] Хамидов А. А. Понятие превращенной формы в материалистической диалектике: дис. … канд. филос. наук : 09.00.01 / Хамидов Александр Александрович. — М.,1977. — С.53 — 54. Існує дещо інша концепція обернених форм, яка належить М. К. Мамардашвілі (Див.: Мамардашвили М. К. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию / Мамардашвили М. К. — М. : Прогресс, 1990. — С. 315 —328).

Оскільки людина бере участь у стосунках використання і споживання, пристосування та “вживання”, оскільки вона змушена виконувати уречнені функції (чи то в сфері матеріального виробництва, чи то – науки, соціального управління, чи у повсякденному існуванні), остільки така здатність, як *розсудок,* є необхідною: саме він забезпечує таку діяльність. Правда, розсудок так чи інакше забезпечує *будь-яку* діяльність, бере участь у будь-якій формі відношення людини, але *не так*, не таким чином, як у зазначених вище способах активності. Річ у тім, в яку конкретну систему включається ця вимушена участь людини у використовувальних стосунках, у систему яких координат смисложиттєвого самовизначення вона “вписана”.

Зробимо деякі висновки. Функціонування (відповідно, й „висвітлення”) предметності в “полі” *розсудкової* форми є способом її існування у пристосовницько-використовувальній практиці, де предмети набувають уречевлених характеристик, функціонують як просто речі, які частково освоюються людиною. Та й сама людина тут виступає річчю серед інших речей.

Буття предметності у “полі” *розумної* форми та спосіб її розкриття обумовлені рухом людини в лоні творчо-перетворювальної діяльності та самоцільного спілкування, де безпосередньо збігаються зміна обставин та зміна діяльності, самозміна суб’єкта. Тим самим предметність у „полі” розуму висвітлюється як предметність людської сутності й виступає як той просторово-часовий континуум, де розгортаються безконечні можливості людського само-здійснення.

Проте якщо зробити акцент саме на *само-здійсненні* (здійсненні себе, *своєї* мети, *своїх* смислів), *розумна* форма може вельми скоро обернутися шагреневою шкурою *розсудку*.

Зв’язок розсудку й розуму виявляється досить складним та суперечливим. Розсудок як здатність суб’єкта брати світ у формах уречевленої практики – не просто “іноформа” розуму, не просто іпостась розуму, з якою розум перебуває у “нерозривному зв’язку” (як часто це можна прочитати в дослідженнях стосовно розсудку та розуму). Розсудок є оберненою формою, а моментами – й спотвореною, виродженою формою розуму, такою формою, що *здатна розривати* цей горезвісний “нерозривний зв’язок”. Звідси й виникає ілюзія, що розсудок є основою розуму, що спершу – розсудок, а вже потім – розум.

До речі, відомий геґелівський вислів, сказаний в конкретній ситуації (“Розум без розсудку – це ніщо, а розсудок і без розуму – дещо”[1]), фіксує цілком зрозумілу залежність вищого від нижчого. Проте робити з цього глибокодумні висновки стосовно того, що засадою, підвалиною, основою розуму є розсудок, значить розуміти саму категорію “основи” вельми розсудково. Нижче *лежить* в основі вищого, але *не утворює* його основи, бо тоді доведеться погодитись, що основою кохання є механіка статевого акту. Основою тієї чи іншої форми руху є вона сама, її власна суперечність (не без участі, зрозуміло, й нижчої форми, яка перетворюється у вищій й виступає *органом здійснення* останньої). У філософії Геґеля розсудок аж ніяк не визнається засадою, підвалиною, основою розуму.

Основою для виділення розсудку як і *особливого способу* освоєння світу є глибоке розщеплення праці, діяльності й уречевлення людських стосунків. А цей процес, своєю чергою, не може не відривати від реально діючих суб’єктів їхню всезагальну творчу сутнісну силу – розум. За умов “відсутності” або “немочі” розуму його роль починає відігравати *розсудок*. У такому випадку *розумність* людського буття як такого реалізується за спинами індивідів – десь у тенденції, “ноуменально”, а емпіричні форми такого буття часто-густо демонструють свою нерозумність, безглуздість, абсурдність.

Отже, розсудок не є основою розуму. Розум не є просто “знятий розсудок”. – За діалектикою розсудку й розуму проступає драматична діалектика людського буття.

[1] Гегель Г. В .Ф. Афоризмы. Иенский период / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. В. А. Рубин] // Работы разных лет: в 2 т. — М. : Мысль, 1971— .— (АН СССР. Ин-т философии. Философ. Наследие). Т. 2. — С. 541.

Глава 6

СУБ'ЄКТНА ІНТЕНЦІЯ ДІАЛЕКТИЧНОГО РОЗУМУ

У плані розгляду духовної змістовності діалектичного розуму зосередимо увагу на одній цікавій властивості діалектичного процесу, яка, на мій погляд, має принципове значення.

У "Феноменології духу" Геґель стверджує, що *зміст* діалектичного руху "у самому собі є з початку до кінця суб'єктом"[1]. Отже, і предметом діалектичного мислення є не просто якийсь позапокладений, пасивний "об'єкт" , улюбленець шановного розсудку. Що ж може значити вимога віднестись до предмета як до "суб'єкта"?

По-перше, поставитись до нього як до причини самого себе, тобто узяти його не в стані спокою й не як наслідок позапокладеної причини, а в становленні, зміні, розвитку, де він виступає *суб'єктом* власного руху як щось, рефлектоване в собі як цілісний саморух. Таким способом виражений зміст предмета Геґель називає істинним: "Істинним може бути визнаний зміст лише остільки, оскільки він *опосередкований* не чимось іншим, але *опосередковує себе самий самим собою* і, таким чином, є водночас же самий час опосередкування й безпосереднє відношення до самого себе"[2].

По-друге, віднестись до нього як до "опредмеченої людини", до суспільної сутності, культурно-історичного утворення (витвору) й тим самим поставити предмет не в зовнішнє відношення корисності, а занурити його в діяльність розпредмечення, переосмислення, освоєння, творчого перездійснення.

По-третє, зробити предметним для собі своє власне відношення, яке так чи інакше буде виявляти свою суспільно-історичну визначеність. Іншими словами, саме в цьому відношенні до предмета я повинен виступати

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 36.

[2] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 198.

самоусвідомлюючим *суб'єктом*, універсальністю усіх суспільно-людських визначень як щось соборне, а не як слуга власного розсудку.

Ці моменти поки що виглядають внутрішньо не пов'язаними одним з одним, а тому можуть бути спростований як кожний з них, так і всі вони разом. Незрозумілим, мабуть, виступає той факт, що відношення до предмета як до саморухомого, опосередкованого в самому собі, повинно якимось чином збігатися зі ставленням до нього як до "опредмеченої людини". Проте саме в цьому збіганні й полягає розв'язання деяких таємничих особливостей діалектичного розуму, які з точки зору шановного розсудку виступають чимось ірраціональним.

У відношенні до предмета як до "суб'єкта" немає нічого містичного (у звичайному смислі слова). Відомо, що однією з соціально-гносеологічних причин специфічно геґелівського ідеалізму була універсалізація відношення "індивідуальна свідомість – культура", розповсюдження "освітнього" процесу на увесь універсум. Кожний предмет, зроблений руками людини, є опредмеченою "ідеєю". Освоюючи культурно-історичну предметність, суб'єкт всмоктує у себе субстанціальний зміст і зводить себе до образу людини. Ці відношення розпредмечення Геґель ніби перекидає на усе буття, що й дає йому можливість представити світовий процес розвитку як розгортання та самопізнання Абсолютної Ідеї.

Можна сказати, що в цьому пункті Геґель просто ідеологізує (тобто відриває від реальної засади й подає як самостійну сутність) свій власний спосіб існування як представника розумової праці за умов суспільного розподілу та розщеплення діяльності, і тому увесь процес розвитку уявив за образом і подобою духовного виробництва, теоретичної форми діяльності. Але водночас, на мій погляд, саме в цьому, найбільш "ідеалістичному" моменті своєї філософії Геґель геніально – ні, не "вгадав", а схопив та виразив, розгорнув деяку суттєву закономірність, дещо принципово важливе для розуміння витоків та способу здійснення діалектичною способу мислення.

"Раціональний" смисл геґелівського перенесення відносин розпредмечення на увесь світ полягає у тому, що *будь-який* предмет людина чи так інакше сприймає під формою доцільності, так, ніби він був результатом попередньої діяльності, праці. Правда, конкретніше це виглядає так: як людина освоює результати попередньої праці, минулої діяльності в складі певних суспільних відносин, за таким же типом й освоюються усі предмети, предметний світ як такий. Та форма суспільних стосунків, яка панує в суспільстві і яка чи так інакше визначає спосіб освоєння

індивідами своєї сутності, перекидається на світ і виступає переважним *способом освоєння* будь-якого предметного змісту.

Відображення світу крізь призму родинних стосунків зробило всі речі в очах первісної людини всезагальними "родичами", – все обертається у все, речі мають певну "генеалогію". Перенесення на світ стосунків речової залежності причетне до формування специфічно природничо-наукового погляду на світ, тобто такого розгляду предметності, коли остання виступає як щось об'єктне, позапокладене суб'єктові та його діяльності. Як зауважує В. П. Іванов, особливістю природничо-наукового типу мислення є "повсюдна фіксація природного, позалюдського начала"[1].

Перенесення на світ відносин *розпредмечення* попередньої діяльності, ставлення до предметів як до *витворів культури*, як до "опредмеченої людини" дає нам... власне *діалектичний* погляд на світ.

Виникає питання: а хіба буває така діяльність, яка так чи інакше не була б пов'язана з розпредмеченням попередньої діяльності? Буває й ще як буває! *Більшість видів діяльності* людини безпосередньо не мають справи з розпредмеченням, а тому, власне, й не потребують діалектичного світогляду.

З точки зору послідовно *гуманістичного* світогляду жива здатність праці наповнювати себе змістом попередньої діяльності, розвиток людини як суб'єкта у веезагальній формі як відповідального творця власної дійсності й водночас – як діяльного та розумного спадкоємця всієї людської історії та культури – є *суттю справи.*

Перенесення уречевлених, об'єктних стосунків на світ дає нам "виуджувати" об'єктні, структурні та ін, тобто, розсудкові характеристики речей поза усвідомленням їх суспільно-культурної, людської обумовленості. Обернення ж на світ відносин розпредмечення, ставлення до світу суспільно-людського буття як до витвору людського духу – дає нам *діалектичний* погляд на світ.

Подібно до того, як у предметах культури в руслі творчої діяльності ми бачимо суспільство як сутність, опредмечені форми діяльності й спілкування, які нашою власною активністю переплавляються в наші здібності, у наше почуття й у нашу живу думку, оживають під нашими руками і продовжують своє буття в живій, суб'єктно-процесійній формі, так і в усьому ми здатні бачити розвиток, становлення, розгортання сутності. У такому випадку ми розпредмечуємо світ як такий, світ у його діалектичному

[1] Див.: Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. — К. : Наукова думка, 1977. — С. 9.

саморухові і усвідомлюємо, переживаємо свою сутнісну, смислову *причетність* до цього буття та його становлення. Адже ми самі як люди є й продуктом, *витвором*, й *формою розвитку* універсуму. Через нас розкривається й проливається безконечність субстанції. Вона породила нас зі своїх неосяжних глибин такими, що ми можемо існувати лише у власному *самопородженні*, але – *її* (а не своїм) *змістом.* Погодимось, що такий погляд на світ істотно збігається з *духовністю* як такою.

Отже, як бачимо, Геґель мав певну рацію у своїй абсолютизації відношення "індивідуальна свідомість – культура". Він отут схопив таку особливість власне розумного (діалектичного) мислення, яка з вузької точки зору розсудкової раціональності зовсім незрозуміла. Суть справи полягає у тому, що відношення розпредмечення попередньої діяльності в руслі творчої активності за типом, способом розгортання, *за самою своєю логікою* – не можуть не збігатися з чисто *діалектичним* відношенням до світу, з розумно-діалектичним способом відношення до сущого як такого. А з точки зору діалектичного розуму суще саме собою іманентно *суб'єктне*. Ставлення ж до результатів праці як до об'єктів збігається з розсудковим відношенням до реальності, коли остання виступає як просто *об'єкт,* як щось плоске, безблагодатне, німотне, яке можна препарувати і "вжити". Або ж – поставитись до реальності як до якогось екрану для експозиції нашої суб'єктивності, "самості".

У зв'язку з цим зрозумілими є витоки геґелівського ідеалізму та його діалектики. Розглядаючи світ з позицій розпредмечення, Геґель і зміг побачити його як іманентний розвиток. Але через соціально-історичне розщеплення праці відносини змістовного розпредмечення, творчого освоєння культури існують лише у сфері *духовного виробництва,* що протиставлене матеріальній життєдіяльності. У цій сфері, де діяльність переважно здійснюється за типом всезагальної праці, відбувається неперервний *обмін здатностями* з попередниками та сучасниками, постійне трансцендування кордонів власної індивідуальності, наповнення себе, своєї суб'єктивності субстанціальним змістом. Саме отут дійсний творчий розвиток досить виразно виступає продовженням попереднього розвитку культури.

Обернення, "перекидання" форми діяльнісного освоєння людиною своєї суспільно-культурної сутності, ставлення до людини як до самоцілі, а до результатів людської діяльності як до творів, а не просто речей, як до процесів, що втілюють суспільно-історичну сутність, суспільно вироблені здатності творити й освоювати світ як світ людини, отже, обернення цих

форм на світ у цілому дає можливість саме в цих формах розкривати іманентну діалектику будь-якої предметності, дає можливість здійснювати рух в іманентному розгортанні предметної сутності, дає нам логіку розвитку та логіку освоєння розвитку. Це "перекидання" за своєю суттю є вторинним процесом: самі відносини розпредмечення є результатом закономірного об'єктивного розвитку. Вони самі і є *розвитком*.

Спосіб перетворення опредмеченої форми діяльності на живу активність суб'єкта, спосіб розгортання суспільної сутності предмета в діяльніший ансамбль усіх суспільних відносин, у сутнісні сили суб'єкта, іншими словами, спосіб ставлення людини до предмета як до суспільно-людського витвору, як до згустку власної сутності, яка має бути освоєною, переосмисленою, за своєю логікою є відтворенням (через розвиток) всезагального способу становлення суспільної людини як розумної істоти, яку втілює у собі всезагальні сили самої субстанції, – є відтворенням самого способу дійсного розвитку як такого, що продовжує себе в людській сутності, в олюдненій та олюднювальній формі.

Отже, ставлення до предмета як до "суб'єкта" (а втім, лапки вже можна забрати) передбачає розкриття його сутності як саморуху, саморозгортання себе моментом певної сутності, цілісності й водночас передбачає ставлення до нього, до предмета, як до суспільно-культурної сутності, тобто вимагає відносин розпредмечування. Тим самим у предметі розкривається його іманентна діалектика, а на боці суб'єкта цей процес супроводжується самозміною, немов би до-освоєнням його власної сутності.

Адекватне розуміння природи ставлення до предмета як до суб'єкта є свого роду ключем для розуміння способу – ні, не функціонування, а самого здійснення діалектики, а також ключем до відтворення деяких сутнісних особливостей діалектичного мислення як такого.

До речі, деякі тенденції розвитку позитивної науки засвідчують, що ідея ставлення до предмета як до самодетермінованого, як до суб'єкта своїх власних змін, поступово пробиває собі дорогу. В. С. Біблєр зазначає, що у класичному природознавстві і предмет, і суб'єкт пізнання виступали у вигляді "точки дії на інше". Але у XX столітті "логічний запит на ідеалізований предмет, побудований за принципом "*causa sui*", стає вкрай нагальним"[1]. Предмет, схоплений як "причина самого себе", зрозумілий як суб'єкт власних визначень, а не просто як предикат іншого буття, так чи

[1] Библер В .С. Мышление как творчество: введение в логику мыслительного диалога / В. С. Библер. — М. : Политиздат, I975— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 192.

інакше буде свою природу виказувати діалектично. Але це, своєю чергою, вимагає іншого способу відтворення об'єкта в теорії, потребує зміни способу теоретизування, способу зв'язку теорії й практики. Предмет як причина самого себе, за думкою В. С. Біблєра, може бути схоплений у теорії, яка сама відтворює форму свого становлення, виникнення й "зняття", тобто у такому розумінні, яке здатне обґрунтувати себе в культурно-історичному контексті.

Коли предметом пізнання стає іманентна діалектика самозміни об'єкта, який схоплюється як цілісність, як суб'єкт своїх перетворень, виникає потреба у такій *самозміні* суб'єкта мислення, щоб він більше не розкладав по різних засідках (основах) усю повноту здатностей свого інтелекту й подолав орієнтацію на розсудок як на гарант об'єктивності та несуперечливості. З цього приводу В. С. Біблєр пише: "Безпосередньо спрямувати увагу розуму на буття й зміну даного предмета як "*causa sui*" означає водночас спрямувати увагу розуму на усвідомлення своєї власної дії й свого рішення як "*causa sui"*, тобто виключити і розсудкове (зведення до попереднього логічного кроку) й інтуїтивне ("очима розуму") його обґрунтування. Насправді, щоб обґрунтувати буття даного перед предмета як причину самого себе, щоб пізнати в ньому самодію нескінченного світу, я не можу відсилати думку ані до жодних минулих висновків, оскільки усі вони (їх логіка) самі повинні бути перетвореними й включеними у визначення предмета; увесь світ повинен бути зрозумілим заново в даній точці самодії. Розсудок тут не вивезе. Але й на бачення "очима розуму" посилатись тут не можна, оскільки мій висновок може бути обґрунтованим, якщо тільки "світ як ціле" представлений у моїй свідомості не тільки потенційно (просвічуючи в іншому), а й *актуально*, оскільки ціле усвідомлене не як факт, не як "кінцева причина", а як самовизначення предмета, у власному смислі слова логічно. Відповідно, моє мислення як ціле повинне тут не просто управляти моїм мисленням "у частковостях" (що й означає бути інтуїтивним), а саме як ціле, як самоочевидна культура мислення бути предметом цілеспрямованого перетворення"[1].

Отже, у геґелівській ідеї відношення до предмета як до "суб'єкта" міститься продуктивний смисл. Зрозуміло, усе це – "граничне", як інтенція позитивно-наукового мислення. Постклясична фізика, як відомо, певним чином уводить суб'єкта у свої теоретичні побудови, оскільки вже не можна

[1] Библер В .С. Мышление как творчество: введение в логику мыслительного диалога / В. С. Библер. — М. : Политиздат, I975— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 342 —343.

не враховувати ані "позиції спостерігача", ані "впливу приладу". Добровільна еміграція суб'єктності певним чином припиняється в "некласичній" та "постнекласичній" раціональності.

Абсолютизація *суб'єкт-об'єктного* відношення – явище новоєвропейської ментальності, пов'язане з практичним утвердженням антропоцентризму. Для нас уявлення про поза-мною-знаходжувану реальність як про *об'єкт* виступає чимось цілковито природним. Той факт, що подібне світобачення є суто *історичним* продуктом, для „нашого людського розсудку" непредметний, оскільки гранична "непритомність", відсутність пам'яті - його "чеснота". Зазвичай під "об'єктом" розуміється те, на що спрямована активність суб'єкта. "Фаустівська людина" (О. Шпенглєр) є гранично активною істотою: куди б вона не спрямовувала свій погляд, усе стає об'єктом. Але якщо узяти точне значення *слова* "об'єкт", то латинське "*objectum*" є "кинуте назустріч". Отже, як висловлюється Г. Д. Гачев, об'єкт буквально є – "підкидьок". Світ втратив своє першородство, свій іманентний смисловий центр і став "підкидьком" (а в позитивно-науковій картині світу – просто "викиднем"), якого можна виховувати-перевиховувати, переробляти, опановувати ним як захочеться, адже немає перед ким звітуватися. Буття віддане новоєвропейській людині, як завойоване місто, на пограбування. З "геростратівською радістю" (Р. Гвардіні) фаустівський суб'єкт усвідомлює себе частиною природи, тобто таким же об'єктом серед решти. Людина виявилася теж "підкидьком"-об'єктом, загубленим серед безконечного простору Всесвіту. Фаустівський суб'єкт, що заволодів детерміністською раціональністю, розгорнув небачену досі активність у масштабах усієї планети, гнаний невгамовною спрагою панування над сущим, намагаючись страх онтологічної самотності заглушити зведенням самого себе у центр буття.

Жорстока криза новоєвропейської цивілізації проявилася не тільки в двох світових війнах у минулому столітті, а й у практиці "побудови соціалізму в одній, окремо узятій країні". Більшовицький соціалізм, як говорить М. О. Бердяєв, чудово засвоїв самий дух буржуазної цивілізації[1]. Але все це здійснювалося під гаслами подолання саме останньої. Ось де ґрунтовно розгорнув свої потенції саме *розсудок*. Навряд чи історія знала доти таку разючу невідповідність між наміром та результатом. Правда, Велика французька революція, що проголосила ідеалом "царство розуму", на практиці призвела до утвердження царства власне буржуазного розсудку.

[1] Див.: Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль, 1991. — С. 170.

Більшовицька ж революція приступила до справи *ґрунтовніше*, прагнучи здійснити історичний стрибок із "царства необхідності в царство свободи". А насправді виявила тупиковість та обмеженість просвітницьких ілюзій новоєвропейського розуму, багаторазово примноживши активістські інтенції "фаустівської людини". Розсудок, який не тільки зголосився стати "розумом", а й "честю та совістю" епохи, у своєму самозахопленні довів себе до глибокого памороку елементарної розсудливості, залишивши рятівне для себе сховище просто "здорового глузду".

Питання не в тому, щоб ще раз поглумитися над впалими ідолами, а в тому, щоб зрозуміти, так би мовити, метафізичний бік справи, та й вловити той тип мислення, який ґрунтовно попрацював, утверджуючи, закріплюючи та відтворюючи тоталітарний режим. Це тим більш важливо, оскільки, за моїми спостереженнями, ми зовсім недалеко відійшли від більшовицької практики та більшовицького характеру ідеології. І чим більше лунає істеричних звинувачень на адресу недоброї пам'яті минулого, тим більше є підстав підозрювати, що ми відтворюємо цей тип, що ми настільки зрослись, споріднилися із ним, що не в змозі навіть його побачити.

Процес розвитку, як відомо, йде через заперечення, коли заперечення є формою руху та розв'язання внутрішніх суперечностей, тобто коли воно виступає як само-заперечення. Тоді воно забезпечує перехід на вищий щабель. Але коли довільно *порушується міра заперечення,* воно виконує руйнівну роботу, відкидаючи систему далеко назад. Що й відбулося у процесі "соціалістичного будівництва". Багаторазове перевищення міри революційного заперечення як наслідок мало певне випадіння з цивілізаційних процесів, випадіння в осад буржуазної цивілізації та відтворення добуржуазних стосунків (позаекономічний примус, тотальне ідеологічне насильство та ін.). Тому й той тип суспільності, який виник у результаті цього процесу, одержав назву – "феодальний соціалізм", "казарменний соціалізм", "державний соціалізм". А чому, власне, "соціалізм"? Мабуть тому, що здійснилося повне панування *соціальності,* соціуму над індивідом, культурою, духовністю. Як сумно зауважив М. М. Пришвін, розв'язувалось питання про "ліквідацію усіх 'я' як класу".

Розсудково-бюрократичний стиль мислення, що запанував за соціалізму, зовсім нечутливий до розпізнання *внутрішньої* та *зовнішньої* форми, і не тому, що не "володіє діалектикою" (або ж вчив її "не за Геґелем"), а через факт, що він обслуговує такий тип діяльності, який і *не потребує* розпізнання форми. Він – продукт і служитель культу формальної діяльності, яка орієнтована на зовнішні ознаки змісту. Зовнішня форма тому і є

зовнішньою, що вона чужа даному змісту, байдужа до нього і тому може бути формою зовсім іншого змісту, зовсім не того, який ніби-то оформлюється. Тому формалізм є чимось більш небезпечним, ніж це собі уявляють, проголошуючи чергову кампанію проти формалізму та бюрократизму в межах тих самих розсудково-канцелярських форм.

Здатність до розпізнання, внутрішньої та зовнішньої форми пов'язана з умінням суб'єкта *перетворювати* свою власну форму, і в цьому *розумному* контексті розкривається реальний спосіб організації предметного змісту й знаходить, до речі, своє необхідне місце й момент зовнішній, формальний. Зрозуміло, що чекати від бюрократичної системи вміння перездійснювати свою власну форму діяльності з метою забезпечення змістовного саморуху суспільного життя – марна справа.

У чому ж природа бюрократизму? Адже будь-яка складна організація суспільних процесів не може існувати без адміністративно-управлінських структур. Проте замість того, щоб бути виразником та представником інтересів тієї справи, якій має служити, забезпечуючи тим самим реалізацію змісту самої суті справи, чиновник, що вироджується в бюрократа, починає претендувати на "самостійну сутність", виражати особливі, *власні* інтереси (чи то буде інтерес його персони, чину, кар'єри, чи то своєї контори, відомства, партії). Відстоювання особливого, корпоративного інтересу проти й *за рахунок* всезагального є способом існування бюрократизму, його "логікою". Розсудковий спосіб мислення так чи інакше буде відстоювати свій інтерес, нехай навіть інтерес своєї справи, але у протиставленні й за рахунок інших сфер, галузей, інтересів. Розсудок постійно *відстоює право на власну форму.*

К. Маркс так розкриває волюнтаристський, „спірітуалістичний" характер розсудкове-бюрократичного способу мислення: бюрократія "хоче *все створити,* тобто вона зводить волю в *causa prima*, бо її існування виражається лише в *діяльності,* зміст якої бюрократія дістає ззовні; отже, лише формуванням цього змісту, його обмеженням вона може довести своє існування. Для бюрократа світ є просто об'єкт його діяльності"[1].

За умов панування адміністративно-бюрократичної системи всі галузі суспільного життя побудовані за *суб'єкт-об'єктною* моделлю. Народ є *об'єктом* керівної та спрямовуючої діяльності правлячої компартії; рядові комуністи – *об'єкт* організаторських та всіляких інших турбот партійних комітетів; трудові колективи – *об'єкт* управління з боку галузевих

[1] Маркс К. До критики гегелівської філософії права / К. Маркс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 1. — К. : Політвидав, 1958. — С. 256.

міністерств; молодь – *об'єкт* "комуністичного виховання"; природа – *об'єкт* підкорення та господарської діяльності; свідомість громадян – *об'єкт* ідеологічних маніпуляцій тощо.

Основні причини вигнання духовності на периферію суспільного життя пов'язані з насильницьким розривом тканини культурно-історичної наступності, зі зведенням інтелігенції до рівня "прошарку" та фізичним знищенням кращих її представників, з насадженням атмосфери фарисейства, страху, "однодумства", з перетворенням живих людей на *засіб* здійснення певного ідеалу. "Російський комунізм, слушно зауважує А. Камю, помалу був змушений зруйнувати усі мости між минулим та майбутнім, розірвати неперервний процес становлення"[1]. У процесі більшовицької революції суспільні відносини "перероблювалися" не як власне суспільні відношення, за їх іманентною логікою, а як *звичайнісінькі речі*. Іншими словами, уречевлений тип діяльності не був перерваний, більше того, він був розповсюджений на всі сфери життя суспільства і людини. Мав рацію М. О. Бердяєв, вважаючи більшовицьку революцію та "комунізм" породженням капіталізму та свого роду розплатою за нього. Російський мислитель Г. П. Федотов писав: "Більшовики – професіонали революції, які завжди дивились на неї як на 'справу', як дивляться на свою справу капіталістичний купець та дипломат, поза будь-яким моральнісним відношенням до неї, усі підкорюючи успіхові[2]".

Суть не в тому, що ідеали соціалізму та комунізму антигуманні самі собою, якраз навпаки. Проблема не в ідеалах, а в *шляхах*, *способах* досягнення ідеалу. Засоби діяльності не можуть не переносити свого змісту на результат, незалежно від того, які цілі або ідеали проголошуються. Тому суть справи – у *мірі адекватності засобів*, у тому, наскільки вони "не втручаються", не руйнують структури та форми життєдіяльності людей і не породжують нове зло. Розсудковий спосіб мислення *байдужий* до власне людського, смислового змісту засобів діяльності, а тому у великих масштабах суспільних перетворень він веде до катастрофічних наслідків.

Яким же чином стало можливим редукування усього сущого до об'єкта? Перетворення сущого на об'єкт можливе лише тоді, коли людина як "самість" *узурпувала суб'єктність* як таку. Але ж нам так звично,

---

[1] Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика / А. Камю ; [пер. с фр. И. А. Волевич, Ю. М. Денисов] — М. : Политиздат, 1990— .— (Мыслители XX века). — С. 302.

[2] Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции / Г. П. Федотов // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М. : Политиздат, 1990. — С. 440.

“природно” вважати своє “Я” суб’єктом, а “не-я” об’єктом ... Послухаємо М. Гайдеґґера: “Предмет у смислі об’єкта є лише там, де людина стає суб’єктом, де суб’єкт перетворюється в Я, а Я – в ego cogito; лише там, де це cogitare розуміється як одвічно синтетична “єдність трансцендентальної апперцепції”; лише там, де для логіки завойована верховна позиція... Тільки тут розкриває собі єство предметного у своїй предметності, тільки тут стане надалі можливим та необхідним зрозуміти саму предметність як ‘новий *істинний* предмет’ й підняти його до абсолюту”[1]. В такому випадку можна взяти наявну предметність під контроль та зайнятися її влаштуванням та витрачанням. Буття витіснене й підмінене предметністю, перетворивши весь світ в об’єкт для свого “Я”, новоєвропейський суб’єкт забезпечив собі зростаюче панування над сущим.

Проте для того, щоб стати суб’єктом, треба позбавити суб’єктності “інше” (перехід від теоцентризму до антропоцентризму). Латинське “*sub-jectum*” значить “те, що лежить в основі”, “підмет”. Новоєвропейська людина відчула себе повноправним та монопольним “підметом”, стосовно до якого будь-яке суще – лише “присудок”. Як зауважує М. Гайдеґґер, “поняття суб’єкта є не чим іншим, як звуженням зміненого поняття субстанції до людини”[2].

За все доводиться платити. Виявилось, що присвоєння прав суб’єкта “фаустівською людиною” жодним чином не застерегло її від виконання ролі *об’єкта*, більш того, саме це привласнення й зумовило таку можливість. Неможливо стверджувати свою власну суб’єктність *за рахунок* “*онтологічної крадіжки*” суб’єктності іншого. Новоєвропейський “розум”, що стояв на службі в розсудку, ґрунтовно посприяв утвердженню погляду на світ як на засіб здійснення людських цілей. Досягнення новоєвропейського „розуму” безсумнівні, проте його претензія на винятковість, монопольність, верховенство – викликає сумнів.

З точки зору розсудку світ постає як даний, тому розсудково обмежене мислення абсолютизує *доцільність* як таку й спрямоване на забезпечення процесу внесення у світ-як-об’єкт потрібної суб’єктові форми. Розсудок суєтно й нахабно втручається у реальність, перекроює її за власним образом й подобою. А чого, власне, панькатися з реальністю, якщо вона є суцільним об’єктом? Вона опирається людським цілям? Значить, треба її перехитрити:

---

[1] Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 221.

[2] Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 299.

вивідати її необхідні закони, щоб за її ж "контуром" примусити служити людині, її потребам. На *об'єктне* як тільки об'єктне можна (і навіть треба) не зважати, його можна використовувати, підкоряти, контролювати, ним можна маніпулювати, враховуючи його властивості, але... Якщо світ – тільки об'єкт для людини, яка виступає єдиним "суб'єктом", й ніщо, крім людини, *не є суб'єктним,* людина стає "бездомною" й водночас невиразною, одномірною, посередньою, їй чи рано пізно стає нудно – від самої себе. Вона змушена "дихати чадом своїх досягнень" (М. Гайдеґґер). Тоді людина перетворюється на суцільну втечу від самої себе у масу, натовп, юрбу – не для того, щоб зберегти свою набридлу "суб'єктність", а щоб скинути з себе її непомірний тягар.

Для *розуму діалектичного,* що подолав розсудкову редукцію, світ постає не як даний, а як *створений* (рос. – "*соз-данный*"), у тому числі – такий, що твориться життєдіяльністю багатьох поколінь людей. Тому для нього *доцільність* не виступає єдино можливим способом людського відношення, вона не підміняє собою *інші форми* людського буття – спілкування, діалог культур, зустріч-діалог інших суб'єктних світів. Розумно-діалектичне мислення не може претендувати на монопольне володіння істиною, оскільки воно здатне до іманентної рефлексії власних засад, до само-зміни власних форм руху й здійснення, воно може взагалі відмовитись від права на власну форму заради збереження культурної, по-людськи смислової змістовності. Навіть відмовитися від своїх *цілей*, якщо немає в наявності гуманістично-адекватних *засобів* їх здійснення. Розумно-діалектичне мислення *утримує суб'єктність* свого предмета.

Діалектику як логіку розвитку неможливо освоїти як деяку ззовні задану схему, в яку вкладається будь-який зміст. Діалектика як метод не інструмент, не знаряддя, а вираження дійсних інтенцій розвитку природи й людини, вираження Логосу розвитку, який *стає здатністю суб'єкта.* Як метод діалектика безпосередньо "спрацьовує" тільки як розвинена здатність суб'єкта, його спосіб мислення й життєдіяльності, як щось невіддільне, невідчужуване від нього, принципово небайдужа форма діяльності й спілкування. У цьому смислі діалектика знаходиться по тієї бік новоєвропейського наукового раціоналізму, який звів метод до серії об'єктивованих процедур, за яких, як пише К. А. Свасьян, "самому 'методисту' виділялося скромне місце технічного охоронця режиму"[1]. Як

[1] Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / К. А. Свасьян // Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 78.

метод діалектика є *ритмом самого буття,* самого життя, який не є інструментом, але – *шляхом* розгортання цілісного самобуття суб'єкта-людини як спів-буття з іманентною суб'єктністю позалюдського.

Діалектика, виражена в деякій схемі, яку суб'єкт повинен засвоїти у вигляді готового рішення й відтворити у своїй діяльності, перестає бути власне діалектикою й редукується до звичайної розсудковості. Що ж, можлива й розсудкова діалектика: відсторонена від живого почуття "гра в бісер" ніби-діалектичних "понять", або ж – вбивча серйозність обов'язкових "діалектичних" процедур вибудовування "істинної теорії". У розсудковому вигляді діалектика позбавлена головного, того, що робить її душею творчого відношення. Вона позбавляється діяльнісно-смислового *розгортання*: розгортання буття в живу здатність суб'єкта, а суб'єктність як таку. Тому й зворотного втілення – розгортання здатності в буття – теж не буде. Діалектика як метод не може бути простим набором певних правил, які прикладаються до дійсності, адже *саме так* працює розсудок. Діалектика є спосіб мислення (розум), здатність суб'єкта, яка у своєму неспокої зберігає шлях до себе, світиться своїм становленням, своєю культурно-історичною сутністю та суб'єктивною небайдужістю.

Мабуть, не уникнула певного "зрозсудлення" й геґелівська діалектика, і передовсім через свій субстанціалізм та монологізм. Хоча не треба забувати, що саме Геґель наполягав на розумінні субстанції рівним чином як "суб'єкта". А граничним вичерпанням діалектичної моно-логіки Геґель створив чудові можливості для осмислення діа-логіки, логіки діалогу Розумів[1].

Річ у тім, що субстанціалізм, нехай найбільш діалектичний, так чи інакше призводить до об'єктно-речового редукціонізму. "Субстанціаліст, пише Г. С. Батіщев, привласнює собі виняткове право і здатність *ототожнити* з самого початку вибраний ним образ Субстанції з нею самою собою й свій власний, досить земний "голос" – із "голосом" самої собою Субстанції, так що вона ніби не тільки до кінця йому прозора й ясна наскрізь, але й віщає через нього як через свого земного представника. Печальним отут є зовсім не звернення до чогось абсолютного, бо без абсолютних орієнтирів не може бути живою людина, печальною є підміна самокритичного *шукання* якимось антропоморфним або соціоморфним образом абсолютного, що виключає будь-яку ще не відкриту нами можливість, позамежовість, таємничість. Печальною є підміна предмета

[1] Детальніше про це див.: Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцвть первый век / В. С. Библер. — М. : Политиздат, 1991.

пошуку та творчості – своїм, ніби вже до кінця доступним надбанням"[2]. Якщо в мені, у моїй суб'єктивності, *вже* втілилися сили самої субстанції, значити, усе, що я роблю, виступає "від імені і за дорученням" самого абсолютного. А тому я маю право не тільки проголошувати найвищу істину, але й відповідно до цього судити інших та нав'язувати їм свій образ істини і життя. Поза мною вже немає нічого субстанціального та суб'єктного. Моя воля – це веління самої субстанції...

Якщо діалектичний розум неможливий поза відношенням до іншого як до суб'єкта, якщо він зберігає, відтворює й утверджує *суб'єктність іншого,* то такий розум вимагає подолання субстанціалізму, як і антисубстанціалізму, який пов'язаний зі зривом будь-якого вкорінення; він просто є бунтом своє-мірства. Проте подоланий субстанціалізм (не ззовні, а зсередини) вже не може виступати *моно-логікою* розуму. Діалектичний розум, що скинув розсудкові кайдани, це не монолог субстанції-суб'єкта, але – діа-лог (спілкування, зустріч, відкритість, одкровення) субстанції та суб'єкта. Діалектика, мабуть, у чомусь істотному повертається до своїх початків – як мистецтво ведення бесіди. Її про-образ – „Я-Ти-буття", але: без забуття вершин та уроків новоєвропейського діалектичного розуму.

Відношення до предмета як до *суб'єкта,* а не як позапокладеного, байдужого об'єкта, є, власне, *духовним* відношенням.

Людина діє за мірками самої природи, самого універсуму як його, універсуму, всезагальна сила та міць. Тільки в міру діяльності за субстанціальними вимірами самої реальності й проступає дух; людина виявляється якимось чином причетною не до фрагментарності емпірично-матеріальної тілесності, а до *буття* як такого. А тому абсолютне не є чужим людині – за всієї нестерпної ворожості безпосередньо природних або соціально-повсякденних ситуацій. Людина виявляється причетною до деяких глибинних смислів, і цю свою інтимну спорідненість безконечності буття переживає як дух, або ж - як прояв Духу в собі. Тому власне духовне відношення людини – завжди є відношенням до реальності як до суб'єкта. Там, де існують самісінькі лише "об'єкти", дух лише "ширяє". Усвідомлення якоїсь реальності як іманентно *духовної* означає одразу ж сприйняття її як такої, що розкривається назустріч людині як щось живе, що має "душу". З іншого боку, саме таке відношення до "предмета", коли він відчувається не просто як розташоване переді мною щось, але як вияв деяких неосяжних

[2] Батищев Г. С. Деятельностный подход в плену субстанциализма / Г. С. Батищев // Деятельность: теории, методологии, проблемы. —М.: Политиздат, 1990— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 171—172.

глибин, як щось взасадничене, суб'єктне, "яйне" – і є власне *духовним* відношенням, на відміну від бездушної утилітарності, знаряддєвості, когнітивності, що допитує.

Спосіб здійснення духу – суто, відверто, заголено *діалектичний*. Рух духу – це те, що завжди трансцендентне будь-якому механізмові, пересуванню в просторі й часі; рух духу – це перевтілення, перетворення, переображення. Дух існує через суперечність, яка утворює, так би мовити, саму "душу" духу як такого. Про це чудово сказано у Геґеля: "Інше, заперечення, суперечність, роздвоєння – усе це належить... до природи духу. У цьому роздвоєнні міститься можливість страждання" . І далі: „...дух має силу зберігатися і в суперечності, а отже, і в стражданні". "Власна якість духу є ... істинна безконечність, тобто та безконечність, яка не однобічно протистоїть кінцевому, але в собі самій містить кінцеве як момент"[1]. Тому розсудок, розглядаючи дух (і все духовне) як щось предметне, у кінцевому рахунку – як річ, не знає духу як такого; для розсудку дух не є навіть "річчю-в-собі". Прагнучи вхопити єство духовного своїми доморощеними методами, розсудок просто безпорадно махає руками. "Розсудок-методист", якщо використати образ О .Я. Мандельштама, нишпорить по беззоряному небу своїми методологічними щупальцями, не зустрічаючи опору в м'якій відстороненій пустоті[2]. Розсудкова розмова про дух завжди закінчується так чи інакше експлікацією "духу" самого розсудку.

Але дух – це й не справа розуму самого собою, ніби тільки розум, та й саме діалектичний розум, може "мати справу" з духом. А втім, у плані пізнання впоратися з іманентною суперечністю духовного здатний тільки розум діалектичний. Але в екзистенціальному смислі, буттєво – дух розкривається *цільності* людської істоти. Хоча й розум, вилучений із подібної цільності, так чи інакше зсихається в розсудок.

Мабуть, є рація вести мову не тільки про *діалектичну природу* духу, а й про *духовну природу* діалектики. Річ, зрозуміло, не в тім, що діалектика, так би мовити, "спрацьовує" лише в "сфері духу", якщо під останньою розуміти процеси, що мають місце в так званій "надбудові". Суть справи – в іншому, а саме: розумно-діалектичне ставлення до світу здатне звільнитися від розсудкових звичок лише в контексті ставлення до реальності як до *суб'єкта*,

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 25-26, 36.

[2] Див.: Мандельштам О. Э. Девятнадцатый век / О. Э. Мандельштам. — М. : Тера, 1991— . — (Собр. соч. : в 4 т. / О. Э. Мандельштам ; т. 2). — С. 277.

у контексті *іманентної* причетності людини-суб'єкта змістовності буття, тобто у власне *духовному* відношенні.

"Безмежна об'єктивна діалектика" (Г. С. Батіщев) і є тим Духом як таким, який розкривається нам, стає нами, сходить у нас за мірою розвитку нашої здатності відноситись до світу *діалектично*. А діалектичне відношення – це аж ніяк не просто "теоретико-пізнавальне", "методологічне" тощо; передовсім – це наша здатність стати по той бік *корисності*, по той бік *своєї міри* й бути відкритими для "невтаємниченості буття", долати "забуття буття" (М. Гайдеґґер). Діалектичне відношення до світу не є пануванням і не є підкоренням, але виступає спів-творчістю в бутті, спів-участю в самостановленні і саморозкритті субстанції силами та енергіями самого буття. Дух (об'єктивно-абсолютний) тільки тоді допоможе нашому "Я" здобути свободу, коли ми, своєю чергою, допоможемо йому стати вільним. Діалектика духу утворює дух самої діалектики.

Духовні виміри людського буття пов'язані з орієнтацією людської діяльності на такі абсолюти, як *Істина*, *Добро* і *Краса*. Тому варто було б, так би мовити, розгорнути проблему співвідношення розсудку і розуму в морально-естетичному напрямі. Хоча і досі ми не відверталися від цієї проблематики, утримуючи її в імпліциті. Тепер же про все це треба ретельніше поміркувати.

Розум (як смисловий антипод розсудку) не відрізняється від свого протагоніста якоюсь особливою "ціннісною орієнтацією". Він не є *ціннісним* за самою своєю природою. Розум не підкорюється ззовні заданій меті: він сам здатний продукувати цілі, визначаючись граничними засадами людського буття у світі та певним чином визначаючи самі ці засади. Розум узасадничує своє цілепокладання на *розумінні* як тієї реальності, у межах якої людина здійснює свою діяльність, так і тих завдань, які людина розв'язує практично. Орієнтація на "цінності" – нехай на найбільш гуманістичні, найвищі, навіть абсолютні – ще не гарантує *змістовності* (тобто, власне духовності) людського відношення.

Для розуму людські виміри дійсності не виступають просто якимись орієнтирами, що існують поза ним, вони є *формами його власної активності*. Діалектичний розум здатний розірвати порочне коло протиставлення "істини" та "цінності", оскільки для нього істина не зводиться до байдужої фіксації певного змісту, але доводитися до розкриття людського смислу, до *істинного* як такого, до неприхованного незабуття буття.

Розсудок існує поза *мораллю* й водночас "користується" нею. Для розуму ж *моральнісність* (рос.– *нравственность*) не може не бути його власним виміром. Коли розсудок дає чомусь моральну оцінку, він просто підводить окреме (вчинок, стан, подію) під абстрактно-загальне (моральну норму), і тоді випливає або осуд, або схвалення. А звідси – недалеко й до чисто розсудкового *моралізування*, суть якого в представленні морального прагнення за образом та подобою раціонально організованої зовнішньо-предметної діяльності. Перенесення логіки *доцільності* на мораль надає виняткової розсудковості моралізуванню. Мораль так само є тиранічною, як і розсудок. Саме це має на увазі Лев Шестов: "Допомогти людині етика не в змозі, але, ми знаємо, вона має достатньо засобів, щоб замучити того, хто не догодив їй"[1].

Розсудок, пристрасть якого до розпізнання загальновідома, зовсім нечутливий до розпізнання *моралі* та *моральнісності* (рос.– *нравственности*). Якщо узяти таке розпізнання не "за Геґелем", а "за Біблєром", то чітко проступає розсудкова ангажованість моралі, яка є зсохлою в норми та приписи формою моральнісності. Мораль – це скріпи повсякденного життя, що забезпечують його автоматизм. Моральнісність же "втілюється не в моральні норми, а в безвихідні перипетії вільного особистого вчинку"[2].

Діалектичний розум *моральнісний* зміст несе в самому собі. Якщо мислення у своїй розвиненій формі є здатністю суб'єкта визначатись у своїй діяльності "логосом" усього суспільно-історичного цілого, здійснювати свою діяльність за його іманентними формами та мірами, то немає сенсу протиставляти мислення та моральнісність. Коли мислення обмежене тільки пізнавальними процесами, коли воно істотно уражене розсудковістю, - тоді моральнісність міститься поза ним. Розсудок відтворює "*раціо*" суспільного організму, розум же є причащенням до "*логосу*" суспільно-людської реальності. Моральнісність як спосіб відношення до людини як до самоцілі, як чиста людяність людського відношення – виступає сутнісною визначеністю розумно-діалектичного мислення. Поза цим діалектичного розуму немає, поза цим можливі усілякі підробки під нього.

Діалектичний розум спрямований на предметність, яка не зсихається до своїх об'єктно-речових характеристик. Його відношення – *суб'єкт-суб'єктне,* причому останнє, звісно, не зводяться тільки до міжособистісних

[1] Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. — М. : Прогресс— Гнозис, 1992. — С. 61.

[2] Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность / В. С. Библер. — М. : Знание, 1990. — С. 7.

зв’язків, а має глибинний онтологічний, універсальний зміст. Моральнісність, духовність, культура, діалектика (як логіка співтворчості й спосіб нередукованого та нередукуючого спілкування) – існують, живуть, буттюють саме в контексті “суб’єкт-суб’єкт”.

Моральний суд (осуд) роз-суд-ку передбачає наявність *об’єкта* моральної оцінки. Для розуму ж людина *не може бути* об’єктом прикладання зовнішньої мірки. Моралізуючий розсудок критикує й судить інших. Моральнісний розум починає *з себе*. Для розсудку мораль зводиться до оцінювання (тобто, якщо йти за М. Гайдеґґером, – до “уцінки”). Розум же забезпечує *моральнісне самовизначення* суб’єкта. Моральнісність – не “цінність”, не об’єкт поклоніння й не об’єкт заволодіння та підкорення. Мораллю можна користуватись, її можна застосовувати. Моральнісність (як і гайдеґґерівське “буття” на противагу “сущому”) вислизає від фіксації, не дається в руки розсудковості. Адже вона – щось таке, що *від серця* йде (рос. – *нрав-ственность*). Мораль – *примус*; моральнісність – *невимушеність*.

Ставлення діалектичного розуму до предмета як до суб’єкта пов’язане із іманентністю *естетичного* моменту. Як відомо, К. Маркс пояснював здатність людини творити “також і за законами краси” із умінням прикладати до предмета відповідну мірку, притаманну самому предмету. Орієнтація не на красу як на певну “цінність”, а на власну форму й міру предмета, не замулену зовнішніми, випадковими, партикулярними обставинами, на таку форму, у якій найбільш істинно, адекватно, виразно виявлена його, предмета, “автентика”, це, власне, і є сутністю феномену самовизначення себе „формою краси”. У І. Г. Фіхте ця ідея висловлена так: “кожну фігуру в просторі можна розглядати як щось обмежене сусідніми тілами; її можна розглядати як вираження внутрішньої повноти й сили самого тіла, що володіє нею. Хто дотримується першого погляду, той бачить тільки спотворені, сплющені, жалюгідні форми, він бачить потворне; хто дотримується останнього погляду, той бачить могутню повноту природи, бачить життя й устремління, він бачить прекрасне. Те ж стосується й найвищого. Моральнісний закон велить абсолютно, і він придушує усяку природну схильність. Хто так його розглядає, той ставиться до нього як раб. Але цей закон водночас і саме “я”; він виходить із внутрішніх глибин нашої власної сутності, і якщо ми підкоряємось йому, то підкорюємося лише самим собі.

Хто так його розглядає, той розглядає його естетично. Дух прекрасного бачить все з прекрасного боку; він бачить все вільним і живим”[1].

У Фіхте є ще й така думка: світ нам *даний зі звичайної* точки зору, *створений* же він із *трансцендентальної* точки зору; в естетичному спогляданні світ нам теж *даний*, але так, як він був *створений*. – Блискуча ідея! Її можна „прочитати” й суто релігійно, а можна і по-іншому. Світ як *світ людини*, світ найближчої чуттєвої достовірності є світом, створеним “трансцендентальним” (всезагально-родовим) суб’єктом, який тче із пряжі буття свій власний світ. Але зі звичайної точки зору буденної повсякденності (“денної свідомості”) це не є даним: тут світ виступає як зовнішня реальність “твердих тіл”, та ще й у просторі бездушної соціальності. Для впізнання предметно розгорнутого сущого як власне людської реальності, як світу, створеного діяльністю поколінь, необхідною є досить складна філософська рефлексія, розумно-теоретичний рух думки. Проте як така – смислова реальность – трансцендентальність буття як безпосередня чуттєва достовірність є даною в *естетичному спогляданні*, у формі краси, де предметність одразу розкривається у своїй іманентній виразності як предметність духу, як дух, явлений у безпосередньому та адекватному чуттєвому вигляді й переживається таким у *незацікавленому*, *невимушеному*, *само-цільному* чуттєвому стані (утвердженні) людини. Сама самоцільність й безкорисливість такого чуттєвого стану вказує на те, що тут суб’єкт перебуває в *істинному модусі* свого буття, набуваючи найвищої форми небайдужості (А. С. Канарський) як такої. З іншого боку, тут людина у формах краси безпосередньо прозріває істину буття й переживає свою причетність до неї. У такому смислі естетичне споглядання є формою єднання душі й духу в цілісному стані людини: трансцендентальне стає безпосередньо очевидним, а очевидність – безконечно осмисленою…

Стосовно ставлення до світу як до “*суб’єкта*”, хочеться навести слова учня, вихованця і послідовника Евальда Ільєнкова, філософа і психолога Олександра Суворова: “Дозволимо світові бути живою істотою, а не мертвою ‘структурою’, конструкцією з металів, пластмас та іншого і тому подібного. Дозволимо світу бути живим, якщо хочемо в ньому жити!”[2]

---

[1] Цит. за: История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. — М. : Искусство, 1967. — Т. 3. Эстетические учения Западной Европы и США (1879 — 1871). — С.149.

[2] Суворов А. В. Талант и духовность как проблема / А. В. Суворов // Эвальд Васильевич Ильенков / Э. В. Ильенков ; [под. ред. В. И. Толстых]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2008— .— (Философия России второй половины XX века). — С.242.

Якщо розум є здатністю людини діяти у власне людському світі адекватно до його природи, логіки існування та розвитку, якщо діяльність у розумній формі не може бути байдужою до людських смислів, то така діяльність не може бути нечутливою (нечулою). Власне естетичне як чуттєво-безпосередній стан людини, як невимушений стан виявлення всього почуттєвого багатства світу — є *розумним станом*. Це — не стан розуму, а виявлення *розумності людських почуттів*. Діяльність за розумно-діалектичним типом переборює безстрасність, бездушність, механічність людських відносин. Холодним і байдужим буває лише розсудок. Переживання, небайдужість, пристрасність, виявлення усієї повноти людської чуттєвості, почуттєве виявлення надчуттєвого – усе це необхідні форми здійснення діалектичного розуму.

Таким чином, *істина*, *добро* і *краса* іманентні розумному відношенню людини (не втрачаючи при цьому своєї трансцендентності). Гносеологізація розуму, обмеження його тільки пізнавальними процедурами веде до зрозсудлення. Тоді "розум" є дійсно "*відстороненим*" – від інших модусів людського існування, відстороненим від повноти істини. Діалектичний розум є не відсторонене (рос. – *отвлечённое*), а, якщо скористатися образом Г. Д. Гачева, "*залучене*" (рос. – *вовлечённое*) мислення, мислення, занурене в купіль всеповноти буття, живого первинного досвіду до всякого розсічення духу на суб'єкт і об'єкт (М. Бердяєв). Таке мислення не відвернене від споглядання, а перебуває усередині нього, виступаючи мислячим спогляданням (чи – мисленням, що споглядає,). Воно не відсторонене і від *потягу* людини до буття і буття до людини, як і не відірване воно від власне людських потягів, а союзне з ними. "Залученому" (рос. – *вовлечённому*) мисленню не притаманне суто інтелігентське гидливе ставлення до "людського, занадто людського", для нього дійсно – ніщо людське не є чужим. Але таке мислення і не слуга всіляких "потягів", у тому числі й "волі до волі". "Залучене" мислення не "обслуговує людину", воно є сама людина як суб'єкт, залучений цілісно в "нескінченний рух становлення" (К. Маркс), в логос й эйдос становленства.

Духовний зміст діалектичного розуму покладений самим *характером його ставлення* до світу. Якщо для розсудку світ є об'єкт-річ, то для розуму світ виступає у своїй *суб'єктності*. Якщо розсудок має слабість до моралі і моралізування, то розум несе у собі самому безумовну моральнісну самовизначеність. Якщо розсудок орієнтований на *цивілізацію***,** то розум – на *культуру*.

Розрізнення цивілізації і культури має таке ж значення, як і розрізнення розсудку й розуму. У першому випадку мова йде про способи існування змісту людського світу; у другому – про форми ставлення людини до цього змісту. Як свідчить досвід, нерозрізнення культури і цивілізації приводить до редукції культури до цивілізації, так само як нерозрізнення розсудку і розуму обертається представленням мислення в образі специфічно розсудкової діяльності. Подібне зведення до елементарного, нижчого (редукціонізм) є природним в умовах відчуженої соціальності.

Для розсудку буття зводиться до сукупності позапокладених об'єктів-речей. Тут ми маємо справу зі звичною установкою свідомості ("здорового глузду"), коли під "буттям" розуміється те суще, що протікає в часі і локалізоване в просторі. Світ як суб'єкт для розуму є щось багаторівневе, не редуковане тільки до зовнішності і речовності. Розум орієнтований на *суб'єктність* буття, на щось таке, що "лежить під" за безпосередньо сприйманою емпіричною речовністю і сповнене *власного* життя і *власних* смислів.

Очевидно, не можна не погодитися з М. О. Бердяєвим у тому, що всяка культура є культурою духу, що всяка культура має духовну основу як „продукт творчої роботи духу над природними стихіями"[1]. Незважаючи на те, що субстанцією суспільного буття є предметно-практична діяльність людей, основою культури як культури є дух, якщо, зрозуміло, культуру відрізняти від цивілізації (як системи історично вироблених *засобів* забезпечення людського життєвого процесу на досить високій технологічній основі), а дух не зводити лише до науки, мистецтва і релігії.

Культура є "дійсність, світ людини, що відповідає власному поняттю, своєму адекватному місцеві й призначенню в універсумі"[2]. Цивілізація — це ніби вироджена культура, що базується на так чи інакше буттєво здійснюваному антропоцентризмі. В умовах відчуження саме цивілізація виступає на передній план людської дійсності, загороджуючи собою культуру і відтискуючи її на периферію. Проте культура є первинною, "цивілізація ж похідна від неї; вона лише задубіла і тією чи іншою мірою замкнена на себе культура"[3]. Цивілізація живиться соками культури, паразитує на ній. Хоча водночас цивілізація, можливо, певною мірою запобігає суцільній деградації, виродженню в доцивілізаційне варварство.

---

[1] Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль, 1991. — С. 166.

[2] Хамидов А. А. Категории и культура / А. А. Хамидов. — Алма-Ата : ГЫЛЫМ, 1992. — С. 14.

[3] Там само. — С. 14—15.

Для О. Шпенглєра культура і цивілізація співвідносяться як "живе тіло душевності та її мумія". "Людина культури, говорить О. Шпенглєр, живе внутрішнім життям, цивілізована людина – зовнішнім, у просторі, серед тіл і "фактів". Що одна розуміє як долю, інша розуміє як взаємозв'язок причини і наслідку"[1]. Цивілізація слідує за становленням як те, що стало, за життям – як смерть, за розвитком – як сцепеніння. "*Чиста* цивілізація, як історичний процес, полягає в поступовому *вибиранні* неорганічних і відмерлих форм, що стали нерухомими"[2].

Людська історія є протяжною у просторі і часі, підкорена необхіднсті і детермінації. Культура ж саме як культура, згідно концепції О.В. Босенка, позбавлена протяжності і детермінації, існує поза простором і часом як чисте становлення, єдність буття і ніщо.[3] У такому випадку культура виступає способом безпосереднього синтезу досвіду роду "людина" в людську самість, способом завершення субстанціального змісту людської історії в живому переживанні. Ставлення до людського світу як до власне *культури* означає зняття розсудкової структурованості і каузальності, просторово-часової дискретності. Кожний історичний феномен як витвір людського духу постає не як об'єкт засвоєння, накопичення, насичення (і пересичення), оцінки і використання, що існує "там" і "тоді", а як дзеркало моєї власної сутності і моя власна підстава; він синтезує в мені людське, вічне й абсолютне (виходить, і надлюдське); він виступає формою вираження і здійснення мого "тепер" переживання; він продовжує себе і перездійснює себе в моїй діяльності, але в такій, що є іманентно вільною й безкорисливою. Культура як культура розкривається і живе в діяльності, позбавленій зовнішньої доцільності. Культура – це "людина, узята у всьому потенціалі осмислених здійснень; вона – культ (точніше – культивація) людського буття, болісна і довгострокова возгонка цього буття від даності матеріалу до сліпучої художньої форми"[4]. Ось чому ставлення до світу як до культури збігається з розумно-діалектичним відношенням.

Розсудкова орієнтація на зміст людського світу зв'язана з розглядом останнього під кутом зору корисності, що характерне саме для цивілізації. Розсудок сам собою репрезентує, так би мовити, цивілізаційний момент,

---

[1] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 539.

[2] Там само. — С. 164.

[3] Див.: Босенко А. В. Реквием по нерождённой красоте / А. В. Босенко. — К. : Ред. журнала "Самватас", 1992— .— ("Уртекст". Библиотека Киевского ежеквартального литературно-культурологического журнала "Самватас". Том первый) — С. 48.

[4] Свасьян К. А. Философия символических форм Э.Кассирера: Критический очерк / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1989. — С. 228.

механізм мислення. Розсудок – це "цивілізоване мислення". А ще точніше — розсудок є *цивілізація* мислення, цивільність думки. Можна погодитися з Гастоном Башляром, що розсудкові, формально-логічні вимоги є "вимогами ввічливості духу"[5]. Але саме "ввічливості", не більше. Адже у повсякденному житті ми якось інтуїтивно розрізняємо просто ввічливу людину від власне культурної, розрізняємо ввічливість, "вихованість" і культурність. Хоча чесно говорячи, посередині загального хамства нашого життя-буття "цивілізованість" і "культурність" просто нерозпізнавані через найгостріший дефіцит як одного, так і іншого.

Діалектичний розум є насамперед *культурою* мислення й водночас – загальним способом репрезентації, присутності культури саме як культури у життєдіяльності людини, у суб'єктивному духові. Діалектика – це не *культ* розуму, а просто – *культура* розуму. Розуму не "відстороненого", а "залученого"**.** Про це ж читаємо у М. О. Бердяєва: "Розум повинен припинити своє ізольоване, відсічене існування й органічно возз'єднатися з цільним життям духу, тільки тоді можливо у вищому змісті розумне пізнання"[1]. Правда, як це можливе "цільне життя духу" без розуму, з яким розуму варто возз'єднатися, прийти на покаяння?... На мій погляд, повернення "блудного сина" у цільне життя, за своєю істотністю, є відтворенням "цільного життя духу", його утворенням, знаходженням образу. Чи може "дух" жити цільним життям, якщо ум-розум його залишив?

Буття, за М. Бердяєвим, дано нам у досвіді живому, цільному, не розсудково-раціоналізованому, не розсіченому на суб'єкт і об'єкт. Саме подібний досвід і є умовою, а точніше, "ефіром" зустрічі з культурою. У межах розчленовування на "суб'єкт" і "об'єкт" культури як культури — немає. Хоча вона завжди стоїть перед нами як дещо "позазнаходжуване" (М. М. Бахтін), вона не є об'єктом. Інкрустовані в громіздке, таке, що розпухає, тіло сучасної цивілізації "пам'ятки культури", "пам'ятки минулого", "твори мистецтва" – ще не культура. Але вони *можуть стати нею* при певній духовній установці суб'єкта, що вступає у спілкування з ними поза всякою детермінованостю і зовнішньою доцільністю.

Тому культура як сутність є гранично *діалектичною:* будь-які спроби схопити її як річ приречені на поразку. Річ – зафіксував, а культура — вислизнула. Культура є спілкуванням культур, формою "діалогу культур",

---

[5] Башляр Г. Новый рационализм / Г. Башляр ; [пер. с фр. Ю. П. Сенокосов, Г. Я. Туровер]. — М. : Прогресс, 1987. — С. 311.

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : Правда, 1989— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 54.

спілкуванням особистостей як потенційно різних культур. Предметне поле культури – це не наявне буття анонімних продуктів праці чи предметів споживання, а поле *витворів*. Культура – це сфера витворів як феноменів культури. Культура – це форма самодетермінації індивіда в горизонті особистості, форма самодетермінації нашого життя, свідомості, мислення. "Буття в культурі, пише В. С. Біблєр, концепцію культури якого я щойно відтворив в останніх констатаціях, спілкування в культурі є спілкуванням і буття нам основі витворі, в ідеї витвору"[1].

Отже, досвід розуму *діалектичного* (діа-логічного, тобто такого, що долає субстанціалізм і монологізм) і "досвід культури" є *тим самим досвідом* за "логосом" своїм, досвідом зустрічі людини зі світом та з самою собою. Якщо ж розум і культуру розглядати, ігноруючи цей особливий, трансцендентальний і надраціональний (тобто власне діалектичний) досвід *особистісного самобуття*, то підстановка-підміна неминуча. І тоді "розум" на перевірку виявиться усього лише розсудком, що вдягнувся в шати розуму (які, зрозуміло, не завжди – білі...), а культура тоді виявиться зведеною до *фрагмента* ("фактора") цивілізації.

Доля новоєвропейської цивілізації пов'язана з абсолютизацією суб'єкт-об'єктного протистояння. Нам важко усвідомити, вважає О. Шпенглєр, що винятково західний спосіб розгляду світу має минущу значимість. "Затяжний гніт законоприродного мислення" привів до того, що забобон філософії і науки, який ототожнює новоєвропейське стан духу з людським духом як таким, а його відображення – механічно-каузальну картину навколишнього світу із самим світом, „навряд чи вже зустрічає опір"[2]. Але ж каузальність – це "дезорганізована, заціпеніла у формах розсудку доля"[3]. Заціпеніння долі і божевілля розсудку, що зірвався з ланцюга, торжество рішучості, самоствердження спрямованої зовні "фаустівської натури", свого роду "омозковіння" людини, що опинилася один на один з жахливо "безмозкою" дійсністю, – усе це не могло не привести до розростання *нігілізму*. **"**Ціннісна орієнтація" не рятує, позаяк лише підкреслює збідніння і злиденність. Якщо світ вихолощений до об'єктів, то й напористий самотній суб'єкт у такому славному оточенні нівелюється, стирається, аннігілюється. І це – розплата за логіку: "я – суб'єкт, ти – об'єкт", "сідай там і слухай — сюди", "звідси буде виникати!.."

---

[1] Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1991. — С. 291.

[2] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 255.

[3] Там само. — С. 275.

Суб'єкт-об'єктна опозиція не може бути первинною, вирішальною й універсальною хоча б через той найпростіший факт, що будь-яке ставлення людини до предмета опосередковане *суспільними* відносинами. Іншими словами, суб'єкт-об'єктне відношення *завжди* реально існує *всередині* суб'єкт-суб'єктних зв'язків. Останні є онтологічно первинними. Коли ж суспільні відносини *уречнюються***,** деперсоналізуються і починають панувати над індивідами як сила речей, тоді й можливим стає таке приголомшливе скривлення зору: усе навколишнє – об'єкт для мене. Звідси, до речі, і "світ як представлення". Насправді ж відношення "суб'єкт – об'єкт" – лише *момент* у цілісному людському бутті, абстрагований, від-сторонений та абсолютизований реальною практикою просвітницького "розуму". „Немає ніколи людини як суб'єкта, – говорить М. Гайдеґґер, – який завжди одночасно віднесений до об'єктів так, щоб його сутність полягала в суб'єкт-об'єктному відношенні. Скоріше, людина спочатку і заздалегідь, у своїй істоті, ек-зистує, виступає у просвіт буття, чия відкритість уперше тільки і висвітлює те "між", усередині якого "відношення" суб'єкта до об'єкта може існувати"[1].

Я обіцяв повернутися до думки Е. В. Ільєнкова про те, що "мислення взагалі" (розсудок) є побудова свого руху за формою і розташуванням інших тіл, а людське мислення (розум) є здатністю діяти з будь-якою річчю по внутрішній мірі культури, що розвивається. Таке розрізнення дуже плідне і, безумовно, грамотне. Однак є одне "але": якщо людський рух по "контурах" культури здійснюється так, ніби це була не культура, а просто "контур", то перед нами все-таки *розсудок***,** а не розум. Адже цілком можливо діяти за суспільно виробленими, культурно-історичними, формально привласненими мірами і нормами, не вникаючи у їхній зміст.

Розум як власне *розум* (діалектичний) – це здатність людини не „відсторонюватись" від чуттєвої даності, але *залучатись* у відношення до цієї даності як до *суб'єкта*, як до *культури*, рухаючись за її живою мірою. Розум є здатністю людини будувати свою активність не за міркою своєї нужди, потреби, корисності, а за мірами самого *безмірного*, тим самим – *увесь світ*, усе буття брати не у формі об'єкта, а в формі *культури* (яка є "діалогом культур" як спілкування індивідів в горизонті особистості у своїх витворах).

Таким чином, діалектичне мислення неможливе поза власне *духовним* відношенням. Духовність постає способом переживання індивідом своєї

[1] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 345.

причетності до культурно-історичного процесу, причетності до всезагальних, абсолютних смислів; вона є інтенцією на пошуки й утвердження істини, добра і краси в реальній дійсності, в діяльності і спілкуванні, що не може не бути пов'язаним з подоланням частковості й кінцевості повсякденного існування, його емпіричної обмеженості шляхом трансцендування партикулярних цілей і задач у всезагальну безконечну основу, тобто в безґрунтовне як таке. Іншими словами, *духовність* не є деякою особливою "духовною сферою" на противагу практичному процесові. Духовність – це здатність людини в повсякденному житті, в самому життєвому процесі утримувати в частковому – всезагальне, в тимчасовому – вічне, у відносному – абсолютне, у собі самому і своїх зв'язках зі світом – історію і культуру, в своєму "Я" відчувати, знаходити, відкривати присутність "не-Я", як і в тому "не-Я", що обступає "Я", бачити його "яйність" (причому – *його*, а не свою власну). – Погодимося з тим, що сама здатність до такого утримання, сама невпинність такого поривання є так чи інакше *діалектичним умінням*. Саме *так* бачити світ – значить бачити його діалектично. Але тут – не просто тільки вираження і прояв, так би мовити, ще один "приклад" діалектики. Це – реальний, дійсний, істинний *прообраз* діалектичного мислення як такого, те, звідки воно виростає і для чого, власне, воно є необхідним.

А звідси випливає: "навчити" діалектичному мисленню поза власне *духовним відношенням* – неможливо; неможливо поза чисто моральнісним ставленням до світу як до суб'єкта і до світів інших "суб'єктів"; неможливо поза естетичним відношенням, тобто в придушеному, чуттєвом затупленому, посередньому, несвобідному стані. До речі, *чуттєвою основою* діалектичного мислення на боці суб'єкта постає *продуктивна уява*, яка має естетичний характер.[1] Саме уява дає суб'єктові можливість бачити світ у людському образі, схоплювати ціле до його частин, вільно – за мірами самого предмета – рухатися за його реальними і можливими визначеннями. Без розвитку такої здатності діалектичні поняття втрачають свій рефлексивний неспокій і освоюються формально, тобто на розсудковому рівні.

Поза ставленням до світу як до *культури* дійсна *культура мислення* не розвивається. Ставлення до предмета як до суб'єкта (через подолання об'єктності) збігається зі сприйняттям його як *культури*, що і є, власне, *духовним* пізнанням-відношенням, яке, своєю чергою, є *діалектичним*

[1] Ідея про продуктивну уяву як чуттєву основу діалектичного мислення належить В. В. Лімонченко (Див.: Лимонченко В. В. К вопросу о чувственном основании диалектического мышления / В. В. Лимонченко // Материализм воинствующий – значит диалектический (Тезисы докладов на конференции). — Усть-Каменогорск, [б/и]1988. — С. 60 — 63).

відношенням – мисленням. У *розумові діалектичному* суб'єктність, духовність і культура *співпадають* як *одне* цілісне, "єдине і неподільне" людське відношення. Тому будь-яка спроба "навчити" діалектичному мисленню, ігноруючи *духовну змістовність* діалектичного розуму, обертається розсудковою редукцією: *моральнісності – до моралі, культури – до цивілізації, істини – до правильності, людської правди – до вузькопартійної позиції* (а чи буває широка партійна позиція?), *чуттєвої безпосередності – до зовнішньої доцільності, безконечної повноти буття – до об'єктності, розуму – до розсудку*, а самого розсудку ... А чи можна взагалі редукувати редуковане, тобто розсудок? - Хіба що до забобону (рос. – "*пред-рассудка*"). Але ж розсудок чудово себе почуває серед забобонів: він розпоряджається ними, вибудовує за ранжиром, влаштовує "шмон" час од часу, щоб не забували, "хто в хаті господар". Розсудок – "пахан" для забобонів. Критикуючи їх і навіть висміюючи, розсудок не прагне позбавитися від них, позаяк їх убозтво – гарант його величі. А іноді розсудок влаштовує підопічним *амністію* – "на волю з чистою совістю". І гуляють по світах, на свободі. Як сказав К.- Г. Юнг, з часів античності світ не збіднів на жоден забобон. Правда, наш шановний розсудок – тут ні до чого. У нього – залізне алібі. На всі випадки життя.

Глава 7

РОЗСУДОК. РОЗУМ. ПОВСЯКДЕННІСТЬ

Навряд чи знайдеться щось більш гідне за презирство з точки зору схильної до піднесеного філософствування свідомості, ніж сумовита проза повсякденності. Саме до повсякденного легко, немов предикати до “суб'єкта” у шкільній логіці, прилипають усілякі неблагозвучні епітети: “рутинна”, “щоденна”, “безкрила”, “заземлена”, “осоружна” – повсякденність. Вільний політ творчого духу і світ повсякденного існування гранично антагоністичні: одне спрямовує людину вгору, інше – невблаганно тягне вниз. І якщо перше хоч зрідка дарує п’янке відчуття волі, то друге надійно заковує наше життя у клітку необхідності, вирватися з якої вдається лише в уяві – уявляючи себе вільним, а насправді будучи назавжди розпластаним у рутинному житті, плинові часу. Що голосніше й відчайдушніше клянемо ми свою знехтувану й осоружну повсякденність, що рішучіше ми відриваємо її від себе в романтичному пориві, то виразніше викривається наша всебічна (у тому числі й негативна) залежність від неї. Бо той, хто втікає, ще не вільний, оскільки перебуває у негативній залежності від того, від чого втікає, влучно сказав якось Геґель.

Світ повсякденності є царством здорового людського розсудку, з чим сам цей розсудок, зрозуміло, погоджується. Цю точку зору, очевидно, поділяє і те мислення, що вважає себе опонентом розсудку і завжди прагне виявити початки і принципи, що піднімаються над світом повсякденності та з його сумовитої одноманітності не виводяться. Здоровий людський розсудок – споконвічний об'єкт філософської іронії.

Отже, досить звичною є протиставленість повсякденного і піднесеного (позаповсякденного), так само як і витіснення розсудку в коло домашнього побуту і “дрібної наукової торгівлі” (Ф. Енгельс); відповідно – піднесення розуму до сфери спекулятивної рефлексії.

Однак поступово підступають лукаві питання: чи не з′являються у звичайності і звичності такого протиставлення сліди гнаного, загнаного у підпілля *розсудку*? Чи не опиняємося ми незримо в полоні занадто

“здорово” орієнтованої думки, беручи за істину очевидність антиномії “повсякденного” і “позаповсякденного”? Чи не удаємося ми до послуг саме розсудкового мислення, *безпосередньо прикладаючи* до світу повсякденного людського існування категоріальні схеми розрізнення розсудку і розуму, вироблені класичною філософією? Та чи не є занадто “повсякденним” звичайне протиставлення повсякденного і позаповсякденного?

Реальне людське життя спливає у світі повсякденності. Від цього факту піти неможливо, – попри все бажання. Правда, культура виробила різноманітні способи “абстрагування” від цього незаперечного факту, і найрафінованішими (тобто власне культурними) з них є мистецтво, релігія, філософія. Але як би людина не прагнула піднестися над колом повсякденних турбот, рано чи пізно вона повертається в їхні чіпкі обійми. Повсякденність є безпосереднім здійсненням життєвого процесу. Однак це ніяк не означає, що тріумфує та справжня *безпосередність***,** що характеризує самоцільний, небайдужий, почуттєво насичений, тобто власне естетичний (А. С. Канарський) стан людини. Імовірніше навпаки: наше існування у контексті повсякденності найчастіше є *посереднім***,** почуттєво притупленим, почуттєво збідненим.

Якщо ж за світом повсякденності закріплюється образ чогось неістинного, спотвореного, негативного, то сферу істинного людського буття доведеться убачати по той бік повсякденного, отже, по той бік *реального* життєвого процесу. Тоді справжнє буття виявляється доступним людині лише в умогляді, в особливому прозрінні, у певній якійсь численності. Остання ж, таким чином, і буде визнана істинним буттям людини.

Висновок виходить вельми плоским і безрадісним. Звісно, висновки не обов'язково повинні бути радісними і втішливими. А все через те, що ми ще не залишили звичайного погляду, згідно з яким *образ* знехтуваної “повсякденності” цілком ототожнюється з *реальною* повсякденністю життєвого процесу, і тоді замість дійсності – якою б вона не була – ми маємо справу з абстракцією і не помічаємо підміни. До речі, таким є звичайний “прийом” розсудку: не помічати відмінність власного уявлення і реального предмета, і тому поводитися з уявленням як із “живим” предметом, відсікаючи його від реальності і тим самим потрапляючи у полон власних ілюзій.

Людське життя, що реально протікає, є повсякденним, воно відбувається і вершиться щодня, і здійснюється “на цьому боці”, “тут і тепер”, в емпіричних формах – як безпосередня арена, чи сцена, де акт за

актом розігрується споконвічна й непозбутна драма людського буття. “Повсякденне” і “позаповсякденне” – це іпостасі, виміри самого *повсякденного*, його реального процесу здійснення і збування. Їхнє розрізнення і протиставлення постає з товщі безпосереднього життя – саме з “товщі”, тимчасом як “повсякденне” в опозиції “поза-повсякденному” – лише “площина”.

М. Гайдеґґер пише, що “в наших повсякденних турботах ми прив’язані тільки до того чи іншого конкретного сущого, начебто загублені в тому чи іншому колі сущого. Якою б розколотою не видавалася, однак, повсякденність, вона все-таки, нехай лише у вигляді тіні, ще містить у собі суще як єдність “цілого”... Воно вривається, коли “бере туга”. Глибока туга, що бродить у безоднях нашого буття, ніби глухий туман, змішує усі речі, людей і тебе самого разом з ними в одну масу якоїсь дивної байдужості. Цією тугою незначно, трохи відкривається суще в цілому”[1]. Проте, зауважує Гайдеґґер, інша можливість такого незначного відкриття таїться в радості від близької людської присутності – а не просто особистості – любимої істоти.

Цікаво помічає М. Бердяєв: “Коли я житєйськи говорю, що твердо знаю про існування душі у мого ближнього, то цим я стверджую елементарну метафізику, основу метафізики науковоподібної”[1]. “Елементарна метафізика” – досвід спілкування (досвід присутності) душі “мого ближнього”, тому що душа як така – найсправжнісінька *мета-фізична реальність*. Зрозуміло, самого „визнання” душі – замало, проте навіть якщо я просто, “житєйськи” твердо знаю про існування (присутність) душі ближнього, то я вже неспроможний поставитися до нього як до “твердого тіла”, об’єкта, і тоді всередині “житєйського”, повсякденного раптом проступає власне метафізична інтонація: моє “буття-під-поглядом” (Ж.-П. Сартр) починає відчувати свою залученість, захопленість “метафізичним предметом”; і водночас відчувається неусвідомлена просто людська родинність (при-родність) живої душі ближнього – при-родність мені, адже я те ж – душа... І безперечно має рацію М. Бердяєв: така “елементарна метафізика”, відчуття присутності душі іншого (іншої душі) є основою метафізики власне філософської.

---

[1] Хайдеггер М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 20.

[1] Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : Правда, 1989— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 48—49.

Який же він, цей реальний повсякденний процес здійснення людського буття – розсудковий чи розумний? Можна відповісти і так, що, мовляв, дивлячись коли й у кого. А якщо ж питання поставити в плані загального, то можна відповісти, що цей реальний процес є "ніяким" – у розумінні відсутності в ньому жорстко фіксованих визначеностей: він і розсудковий, і безрозсудний, розумний і нерозумний, раціональний і позараціональний. Реальний процес здійснення людського життя – усілякий і ніякий, він не є сумою якихось предикатів, але є тією сферою, звідки всілякі категоріальні визначеності беруть свій початок. Тому він може бути описаний будь-якими категоріальними визначеннями, якщо, звісно, при цьому не забувати про принципову *незвідність* реального життя повсякденності до будь-яких концептуальних схем.

Раціональна облаштованість світу емпіричної повсякденності є очевидною через його детермінованість і структурованість: безпосередній життєвий процес розіп'ятий у просторово-часових координатах соціально-рольового функціонування, зовнішньої доцільності, ритуальності поводження й оцінок. Це – світ необхідного, круговерть причинно-наслідкових залежностей, що приводиться в рух орієнтацією на *корисність*. Однак не менш очевидною є й *ірраціональність* світу повсякденного буття, що проступає в сумному відчутті безглуздості кругообертання турбот; у реальній несумірності (яка, як відомо, і є джерелом будь-якої ірраціональності) задуму і дії, наміру і результату; у переживанні суб'єктом своєї незвідності до речових ролей і функцій, до соціальної корисності, і одночасно – своєї незахищеності перед домаганнями соціуму і його уніфікуючим впливом, в усвідомленні своєї неминучої життєвої і смисложиттєвої поразки.

Антагонізм раціонального й ірраціонального – реальність безпосереднього життєвого процесу. Усякі спроби розв'язати його на користь однієї зі сторін, як свідчить історичний досвід, ведуть лише до утвердження протилежної сторони. Гранична технократична раціоналізація світу повсякденності позбавляє життєвий процес внутрішніх смислових опор, тобто робить його суцільно ірраціональним. Ірраціональний же бунт проти раціонального улаштування буття неминуче приводить до встановлення ще більш жорстких раціонально-ідеологізованих та інституалізованих структур.

Однак "ірраціональне" – не єдина можлива опозиція раціональному. Поняття "*трансраціонального*" (С. Л. Франк) може запропонувати інший варіант осмислення світу безпосереднього людського існування.

Мені видається, що якраз усередині суперечності (не антагонізму!) раціонального і трансраціонального схоплюється як культуроутворювальний, так і "культуросприймаючий" шар світу повсякденності. При цьому раціональне тяжіє не стільки до культури, скільки до цивілізації (хоча і не зводиться до неї). Власне культурний шар повсякденності іманентний трансраціональному.

Реальна повсякденність – це не тільки нескінченні турботи і раціоналізовані схеми поводження. Душевно-духовний вимір повсякденного життєвого процесу (буттювання) – така ж реальність, як і емпірично-речове функціонування (побутування). Однак природа цієї реальності душевно-духовного є іншою, транс-раціональною. Вона ірраціональна у порівнянні з класичним ідеалом розсудкової раціональності, однак сама собою не розплавляється у суцільній нерозрізненості. Душевно-духовне є і доцільним, і поза-доцільним. Тут просто – інший тип "раціонального" – сумірність з несумірним. Душевний досвід пов'язаний з актами переступання раціонального – з таким *переступанням*, у якому *проступає* інше буття. Занурюючись у свій власний душевний досвід, ми виявляємо свою причетність до реалій, що перевищують нас і мають, безперечно, *духовну* природу.

На що б перетворився світ нашого кінцевого, емпіричного, повсякденного існування, якби в ньому геть-чисто зникла духовно-душевна інтонованість, якби бездушшя і бездуховність розчинили в у собі всі наші емпіричні вчинки, дії й цілі? Як би не був знівечений відчуженням і уречненням світ повсякденних справ і турбот людських, які б темні сили не правили тут своїм сатанинський балом – ми *утримуємося* в повсякденності, власне, *як люди* завдяки якійсь таємничій присутності трансраціонального.

Раціональне є свого роду "екраном" трансраціонального, його опорою в емпіричному бутті, так би мовити, "несучою конструкцією". Водночас безпосередній життєвий процес саме як життєвий, живий безупинно і незримо зростає з трансраціонального, "живиться" ним. Замулення чи висихання цього енергійного джерела позбавляє людину інтимно-смислового зв'язку з Абсолютом, що здатне викликати абсолютну машинізацію раціонального і всього людського життя. Однак спроби так перетворити, перебудувати, переструктурувати світ емпіричної повсякденності, щоб він тут-тепер, у своїх кінцевих емпіричних формах раз і назавжди втілив Абсолютне (вищу Правду і вище Добро), неминуче приводять як до катастрофічного руйнування реального образу життєдіяльності людей, так і до розриву їхнього рятівного зв'язку з Абсолютом.

Очевидно, проблема полягає не в якомусь остаточному *розв'язанні* суперечності раціонального і трансраціонального, а в пошуках найбільш адекватних форм його *руху*, щоб світ повсякденності не зривався в ірраціональну нерозпізнаність, і людське життя не перетворювалося на суцільне ірраціональне зяяння (хоча зяяння ірраціонального – іманентний момент самого життя, ось чому є неможливою остаточна і вичерпна раціоналізація, під якими б над-розсудковими "розумними" шатами вона не приховувалася). Але за умови: щоб чисті тони трансраціонального, у міру можливого, не затамовувалися і не спотворювалися. Якщо світ повсякденності ще виявляє здатність якимось незбагненним чином утримувати в собі і раціональне, і трансраціональне, – виходить, ще не все утрачено...

Іноді створюється враження, що повсякденність від розпаду утримують *розсудкові скріпи:* вічно повторюване коло турбот, напружено-рутинна праця, орієнтація на корисність, схематизм повсякденного досвіду. Дійсно, це – *видимі* скріпи нашого повсякденного буття. Але є скріпи *невидимі*, що, власне, і не "скріпи" зовсім, а нитки, незримі й невловимі нитки транснаціонального, які тільки і надають нашому смутно-заклопотаному існуванню *зв'язності* і осмисленості. Якщо розсудок утримує емпіричну поверхню повсякденності від розпаду, то *ноуменальна глибина* світу повсякденності зберігає себе в душевному і духовному, надаючи *змісту* і власне розсудковій впорядкованості.

Розсудок як такий – багатоликий. Про "чотириликість" розсудку говорить Я. Е. Голосовкер, виділяючи його різні профілі: профіль резонера, профіль контролера, профіль здорового глузду і профіль діалектика. "Як резонер він любить підстави і наслідки. Як контролер він усі контролює в голові й особливо домагається контролю над інтуїцією. Його погоня за інтуїцією з метою узяти її під контроль – темна смуга в автобіографії багатьох мислителів і художників. Здоровий глузд – його credo і його совість"[1]. З цим можна погодитися, однак, як мені мислиться, здоровий глузд являє собою безпосередню єдність розсудку і розуму. Що ж стосується такого профілю розсудку, як "діалектика", то Я. Е. Голосовкер вважає, що розсудкова діалектика оперує не тільки поняттями, а й даними емпірії, у той час як ratio, відсторонений теоретичний розум, у ролі "діалектика" оперує тільки абстрактними поняттями. Робота з такими поняттями, у яких живий зміст буття схоплений відсторонено (рос. – *от-*

[1] Голосовкер Я .Э. Интересное / Я. Э. Голосовкер // Вопросы философии. — 1989. - № 2. — С. 139.

влечённо), а не конкретно (рос. – *вовлечено*), є свідченням розсудкового усихання теоретичного розуму, "чистого", тобто, бездушного[1], як зауважує О. Шпенглєр.

Розсудок причетний, безперечно, усе-таки до певної частини нашого життя, проте лише – до частини, а не до цілого. Його тиранія як вага жорсткої необхідності, механічної каузальності, примусової розсудливості не може не зустрічати *опору* з боку *живої людської натури*, яку розсудок постійно прагне поставити собі на службу, приборкати і загнуздати. Згадаємо одкровення "підпільної людини" Ф. М. Достоєвського: "Дозвольте пофантазувати. Щодо розсудку, то він, панове, є річ, безперечно, гарна, але розсудок є тільки розсудок і задовольняє тільки розсудкову здатність людини, а хотіння є проявом усього життя, тобто усього людського життя, і з розсудком, і з усіма почісуваннями. І хоча життя наше, у цьому прояві, виходить найчастіше поганню, але все-таки життя, а не одне тільки добування квадратного кореня. Адже я, наприклад, зовсім природно хочу жити для того, щоб задовольнити усю мою здатності жити, а не для того, щоб задовольнити одну тільки мою розсудкову здатність, тобто яку-небудь одну двадцяту частку усієї моєї здатності жити. Що знає розсудок? Розсудок знає тільки те, про що встиг довідатися (про інше, мабуть, ніколи і не довідається; це хоча і не розрада, але чому ж це і не висловити?), а натура людська діє уся цілком, усім, що в ній є, свідомо і несвідомо, і хоча бреше, проте живе."[2]

Отже, безпосередня єдність розсудку і розуму – здоровий глузд, роль якого в повсякденному існуванні важко переоцінити. Він є "хитрий ум тверезого вивертання (рос. – *юления*) серед твердих речей і понять на острівці нашої дійсності".[3] Коли здоровий глузд марно намагається міркувати про те, що виходить за межі цього "острівця", він стає безглуздим і смішним. "Розсудкові гени" здорового глузду (рос. – *здравомыслие*) неодмінно виганяють його за межі власної компетенції. Проте на самому ж острівці нашого прісного життя здоровий глузд – річ незамінна. Здоровий глузд – уміння бачити речі такими, якими вони суть поза мною, але є в моєму

[1] Можлива й інша опозиція "чистому" розуму – "нечистий розум". Лев Науменко пише про нашу сучасність: "'Нечистий' розум ще не закінчив своєї роботи. Він і не закінчить, доки продовжується сон розуму чистого" (Науменко Л. К. Об Эвальде Ильенкове, о времени и немного о себе /Л. К. Науменко // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. — М. : РГГУ, 2004. — С. 111).

[2] Достоевский Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский. — М. : Худож. л-ра, 1956 — .— (Собр. Сочинений : В 10 т. / Ф. М. Достоевский ; т. 4). — С. 155.

[3] Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей / Г. Д. Гачев. — М. : Изд-во "Новости", 1991. — С . 175.

досвіді. Зрозуміло, тут свою таємничу і невпинну роботу виконує *уява* (зведення в образ, „*воображение*", бачення предметності в образі історично розвинених форм людської життєдіяльності), але це стосується внутрішнього механізму здорового глузду, точніше, не "механізму", а самої *душі* здорового глузду, тому що його "механізмом" (тобто власне механічною стороною) є *розсудок*. Бачити реальність, ґрунтуючись на здоровому глузді, означає просто довіряти своєму досвіду, спогляданням, почуттям. Безупинне недовірливо-рефлексивне ставлення до власних почувань є деякою розсудковою пошкодженістю. Але й бездумна, автоматична довіра усьому, що "усередині мене", є не менш розсудковою. Здоровий глузд досить скептичний стосовно чужого досвіду, принаймні, до тих його елементів, що не піддаються перевірці у досвіді власному. Здоровий глузд вельми обережний щодо усяких позаемпіричних, наддосвідних доводів, проте скепсис – його м'який. Він відкидає ті ідеологеми, що не вписуються в звичайний світ повсякденності, але приймає ті, які "вписуються". Тому він податливий до містифікацій, забобонів (рос. – *пред-рассудки*) саме через свою орієнтацію на очевидне.

Здоровий глузд, таким чином, не зводиться лише до розсудку. Він ніби пом'якшує для індивіда жорсткість розщеплення людської натури на серце і ум, почуття і розсудок, і якимось чином утримує в суб'єкті ці іпостасі. Через свою інтегрованість в уречнений соціум, у світ каузальної необхідності людина перебуває одночасно в двох світах: у світі емпіричної повсякденності й у "світі іншому", скажемо так – *трансцендентальному*, де і живе її сутність. Повсякденне існування не може бути *суцільним* "забуттям буття", якщо взяти його, існування, *конкретно***,** а не як об'єкт романтично-піднесеного й одночасно бридливого відштовхування. "Світ інший", де якось при-відкрита буттєва істина, про-ступає світло, є виміром**,** *інтонацією* реального образу людського життя. Він є саме *трансцендентальним*, але не взагалі *трансцендентним*, а якщо і є трансцендентним, те лише відносно – стосовно речовності. А остання не вичерпує світ повсякденного існування людини. Немає отут безперервної "воновості" (рос. – *„онности"*)[1] (Г. Д. Гачев).

В емпіричному існуванні людину так чи інакше спонукають потреби, бажання, потяги, пристрасті. Здоровий глузд здатний *приручати афекти***,** але сам собою він не є остаточним і безповоротним підпорядкування собі жагучої, спрямованої натури людини. Таке, до речі

[1] Йдеться про розведення й протиставлення світу за подобою "Ти" та за подобою "Воно" у філософії Мартіна Бубера.

кажучи, *повне* підпорядкування до снаги особливим, вольовим натурам, у яких *воля* і виступає головною, усепожираючою пристрастю. Здоровий глузд, саме через свою *здоровість***,** прагне не дозволити якійсь частині людської натури узяти гору над іншими; він схильний до рівноваги, хоча далеко не завжди йому це вдається. Адже *сама розсудливість* може претендувати на верховенство, і тоді здатна "псуватися" аж до простої *розсудковості*. Одержима здоровим глуздом, людина як служитель *культу* власного "здорового глузду" є людиною розсудку. Якщо розважливість, розсудливість, розсудковість, здравість раптом постають *uber alles*, стає просто нудно. У самому здоровому глузді можуть попеременно брати гору, домінувати його складові – розсудок і розум. Під час акцентування *першого* сам здоровий глузд стає буквально *пристрастю.* Якщо чути голос-інтонацію *другого*, здоровий глузд набуває *почуття міри.*

На рівні здорового глузду ми вписані у світ емпірично-дискретний, у "логіку твердих тіл" (А. Бергсон). Здоровий глузд є умінням людини рухатися за вимогами цієї "логіки". Адже вельми *нерозумно* ігнорувати як самі ці "тіла", так і їхню "логіку". Отут необхідною є *розважливість*, уміння розрахувати свої дії, щоб вони забезпечили позитивний результат. Подібна *розважливість* могла б стати *безстрасністю*, нечутливістю, якби не була так чи інакше пов'язаною з огородженням, захистом власне *смислової* сфери (адже здоровий глузд – не тільки "*здоровий*", але й "глузд", "*смисл*"). Розважливість здорового глузду, скажімо так, може бути небезсердечною, хоча вона і не є, зрозуміло, сердечністю, душевністю, щиросердністю як такою.

Антагоністом чуттєвості є, як відомо, розсудок. Серце і розсудок непримиренні. Якщо розсудок є могила серця, то "*сердце для рассудка – западня*" (Ігор Северянін). Розсудок є усікновенням чуттєвості. Яскравий образ такої безчуттєвості, такої нечутливості, і аж ніяк не "скорботної", зустрічаємо у Альбера Камю ("Падіння"): "Коли ти напівп'яний, ще не втративши ясності ума, розуму, лежиш пізньої ночі між двох повій, начисто вичерпавши бажання, надія, чи знаєте, уже не мучить тебе – уявляєш, що відтепер і надалі, на усіх часи, у житті твоєму запанує холодний розсудок, а всі страждання навік кануть у минуле"[1].

Однак непритомність почуттів у розсудку не означає абсолютне знечулення людини: витісняючи, усікаючи, розкладаючи власне людські почуття, розсудок підставляє себе на їх місце. Йому страшенно хочеться

[1] Камю А. Падение / А. Камю ; [пер. с фр. С. Великовский] // Избранное : сборник / А. Камю. — М. : Радуга, 1988. — С. 316.

зайняти центральне становище, оселитися не просто в “голові”, а у самому осередді, самій серцевині людської істоти, бути *замість серця*. Тому розсудок є *серцем безсердечних натур* (як у К. Маркса: релігія – “серце безсердечного світу”). У такому вигляді він, витісняючи власне людські почуття, підставляє себе на їх місце, виходить – виставляє і свою нечутливість як почуття, як *пристрасть*. Згадаємо, як говорив молодий К. Маркс: панування приватної власності і відчуження приводить до того, що на місце всього багатства людських почуттів приходить одне почуття – *володіння*. До речі кажучи, чисто розсудковий “продукт”: як сама нечутливість “почуття володіння”, так і нігілювання нескінченного різноманіття почуттєвих проявів і редукція їх до одного, стійко-несхитного. Найхитріше тут не те, що всі почуття зводяться до якогось нижчого, меркантильного, речовного, непотрібного, а те, що саме “*зводяться*”. Йдеться не про те, *до якого* почуття, як до знаменника, приводяться (на уклін) всі інші почуття, а те, що усікаються, придушуються саме *інші*. Щось – в основу основ (рос. – *во главу угла*), а інше – просто “у кут”. Щось передовсім, а нескінченне багатство інших відчувань-інтенцій – просто *nihil*.

Інша річ, коли в одному відношенні, в *одному* почутті як у *єдиному* відразу ж є присутнім, енергійно здійснюється “*чисельне*”**,** в одному моменті життя – усе життя в його цілісному завершенні. Але це – не “зведення” усього в одне, а “згортання в точку” (Н. Кузанський), сходження усього до єдиного, одинично-єдиного і тому – неподільного, тобто – ін-дивідуального. Тут розсудку немає що робити, йому варто було б замовчати. Коли в “одному” відразу ж, енергійно і виразно, у живому неспокої як “саморухомий спокій” (О.Ф. Лосєв) є присутнім *усе* (“позитивна всеєдність” Володимира Соловйова) і це “одне” у кожному своєму моменті більше за самого себе – це ж справжнісінька *діалектика***,** протиріччя, і, безперечно, – пастка для розсудку, непритомність розсудку. Від подібних ситуацій йому варто триматися подалі. Розсудок здатний лише “обстругати” різноманіття заради (в ім'я) ... самого себе, щоб підставити своє “почування” на місце і за рахунок усього “іншого”. Від імені чого б поважний розсудок не виступав (об'єктивної необхідності, доцільності, суб'єктивної потреби та ін.), він завжди “розсудок імені самого себе”. Загальна назва, що марно намагається стати ім’ям власним.

Власне *людське почуття* – без-розсудне, воно навіть не розсудливе, не розважливе, воно просто почуття. „*Коль любить, так без рассудку*” (О. К. Толстой). Безрозсудність вищих проявів людської натури є

очевидною. Це, так би мовити, піднесені, абсолютні почуття. А інші, розташовані трохи „нижче" абсолютного?.. Саме бажання якось розсортувати почуття за ступенем, розставити за ранжиром, тобто дати *оцінку*, йде від суєтного разсудку. От прилиплива штуковина! Що з ним не роби, він таки вставить свої "п'ять копійок". Як його не відкидай, він норовить бумерангом повернутися у найбільш несподіваний, більше того – небажаний, невідповідний, недоречний момент. Розсудок – хвороба, буквально – зараза, і до того ж майже невиліковна. Як немає ліків від дурості (Кант), так і, очевидно, не винайдено ще мікстуру "від розсудку". Хоча, у принципі, така "божественна волога", що дозволяє легко зісковзувати з розсудкової колії, з розсудкових котушок, давним-давно існує. "Тому-то, без тіні суму зауважує Г Д. Гачев, і п'ють: душа розкупорюється від речовності і самовідчуття себе річчю, а сусіда – предметом-формою, і готова вийти тет-на-тет, антеною стати"[1]. Лікуватися від розсудку, а вранці лікуватися від такого "лікування"... А він усе одно, негідник, візьме своє – редукуючи все наше життя до перманентного виліковування "від нього", перетворюючи повсякденність на банальну "клініку" (без префікса "полі-"). Знов-таки у підсумку за його, розсудковим, сценарієм вийде. Тому що "боролися" з розсудком на його ж території. Узялися почуття сортувати-розподіляти: де ж вищі з них, самі хоч би там що "безрозсудні". Той, хто втікає, – ще не є вільним (великий Геґель!), але й той, хто доганяє, – теж. Усі, будь-які, усілякі людські почуттєві прояви, стани є *абсолютними*, самоцільними і само-цінними, безумовними, але – за "однієї умови": якщо вони не є *розкраданням* (рос. – *хищением*) іншого (і в іншого), а *піднесенням* (рос. – *восхищением*) його.

Повернемося до "здорового глузду". У ньому розсудок і розум присутні у нерозгорнутому вигляді, ось чому ми в бутті повсякденному ніколи і не розрізняємо розсудок і розум (як і не розрізняє їх та філософія, яка так чи інакше орієнтована на сферу здорового глузду): тут таке розрізнення є непредметним і майже недоречним – і так турбот вистачає. Від *розсудку* в здоровому глузді – твердість і міцність форми власної дії. Від розуму – рух за формами, логікою предметного змісту, що задана як щільність "твердих тіл", нежорстка прив'язаність до тієї чи іншої форми, здатність змінити спосіб власних дій і стосунків у конкретній ситуації, що стала іншою.

Здоровий глузд – це і "здатність судження", відсутність якої Кант назвав "нездоланною дурістю". Дійсно, вельми нерозумно не зважати на реалії емпіричної речовності. Але так само глупо і нерозумно розчинитися

[1] Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей / Г. Д. Гачев. — М. : Изд-во "Новости", 1991. — С. 118.

цілком у цих “реаліях”, і над усе – служити їм вірою і правдою. “Віра” і “правда” – не для цього (відчуженого, розщепленого, розсудково опоганеного) “світу” писані. Вони – свідчення душі, через які вона вслухається у голос духу.

Для здорового глузду, що має справу з логікою “твердих тіл”, логіка, так би мовити, “м'яких тіл” (власне *людське*) не є потойбічною – на відміну від розсудку. Здоровий глузд і не намагається цілком і без залишку підкорити смисловий світ суб’єктності вимогам уречненого соціуму (це – подвиг розсудку як розсудку, справжнього “героя нашого часу”). Здоровий глузд хоче ці дві “логіки” якимсь чином співвіднести і, як “здатність судження” знаходить щоразу *конкретний* вихід із ситуації протистояння суб’єктності й уречнення, не дозволяючи останньому поглинути, проковтнути і переварити суб'єктність, але і не допускаючи, щоб суб'єктивність самогубно ігнорувала вимоги емпіричного світу. Іншими словами, здоровий глузд “вписує” людину в уречнений світ, але здійснює цю конгруентність настільки *хитро*, що людина все ж остаточно не розчиняється у ньому.

Розрізнення розсудку і розуму усередині здорового глузду, очевидно, пов'язане з їхнім ставленням до чуттєвості. *Розсудок* у здоровому глузді виступає *голосом доцільності*: якою завгодно ціною необхідно довести діяльність до реалізації мети, тому що це є вітальним. *Розум* же “йде” у совість; утім, це не відхід, а – вихід (рос. – *исход*). Саме в *розумі* відчувається присутність якихось над-емпіричних начал. Розсудок стурбований успіхом і розрахунками шляхів-засобів досягнення мети. Розум же заклопотаний *характером* уживаних *засобів*, не просто їх доцільністю, а відповідністю змістам, мірою їх, засобів, допустимості, людяності. Сумніви розуму стосуються і *змістовності* мети. Розум як совість – це вміння співвідносити свої дії не з логікою “твердих тіл”, а зі світом (світами) *інших суб'єктів*, а в кінцевому підсумку з Абсолютним – з тим духом, що розлитий у душах кінцевих істот (розумних і нерозумних) і утворює останній гарант суб’єктності як суб’єктності. Розум як совість, якщо знову звернутися до чудової роботи Г. Д. Гачева, є “пам’яттю часткового розуму про те, що він частковий, а не загальний, і не всім підходить”, а тим самим є здатністю „спів-відати (рос. – *со-ведать*) про інші можливі речі, які іншим зараз є видними, а і мені потім стануть”[1]. Амнезія розуму відразу ж обертається *безсовістю*, забуттям своєї частковості, своєї недосконалості, що, своєю чергою, не просто зближує його з розсудком, а *перетворює на розсудок*.

[1] Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей / Г. Д. Гачев. — М. : Изд-во “Новости”, 1991. —С.128.

Порозуміємося: розум як такий є всезагальним за своєю природою, за своєю основою, але його реальне здійснення як здатність мислячого індивіда завжди є неповним, обмеженим, а тому вимагає постійного підживлення від розуму загального і нескінченного, іншими словами, – духовного (саме *духовного*, а не просто інтелектуального) сходження. Розум, що прагне *підкорити* собі (і собою) усе суще ("раціоналізм"), не *спів-відає*, а *само-відає*, не усвідомлює (рос. – *не со-знает*, *не со-знаёт*), а законодавствує. Репутація такого розуму вельми підмочена розсудковістю, у полоні якої він опинився. Адже одне із покликань розуму – не дозволяти якій-небудь частині (чи буття, чи людської суб'єктності) звести себе у ранг "заступника" ("замісника") цілого і піднестися над ним. *Розумно* присікаючи спроби різних "сторін" людської натури винищити одна одну у безглуздій боротьбі, не даючи якій-небудь „іпостасі" абстрагуватися і тим самим "обстругати" (Г.Д. Гачев) інші, розум вельми *нерозумно* може загордитися й проголосити себе "верховним головнокомандувачем" над усіма силами, пристрастями, потягами, почуттями. Дозволяючи собі самому те, проти чого він виступає стосовно інших (тобто порушуючи "золоте правило" моральнісності), розум *втрачає совість*, упадаючи в забуття і просто в маразм, забуваючи, що "суще не ділиться на розум без залишку". Саме так розум опиняється служником розсудку, що поволі підштовхує його до самообожнювання, щоб йому, розсудку, було зручніше – (а це вже вельми істотно: і *безкарніше*) орудувати в знебоженому "зовнішньому світі" і знедушеному "внутрішньому".

Доведення розсудку – річ необхідна і корисна за будь яких умов, проте без визначення *міри* довіри таким доведенням людина може потрапити у серйозну халепу. Г. Д. Гачев зазначає: "Увесь сюжет 'Отелло' – це 'гріхопадіння' розсудку: кара людині за те, що вона в своєму житті цілковито довірилась, як одній і всепоглинаючій 'системі відліку', – доведенням розсудку (органом і служником якого виступає розумний софіст Яго) і забула про іншу 'систему відліку' – прості свідчення серця, довіри і любові"[1].

Розсудок позбавлений совісті споконвічно. У цьому – його перевага, сила й могутність, усюдність. Адже сфера абстрактно-загального не має меж, а її "ідеолог" і репрезентант – вельмишановний розсудок – відсутність "почуття міри" і взагалі "почуття"[2] зводить у ранг найвищої чесноти. І саме тому здатний ділити все суще на себе без примхливих залишків.

[1] Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм (Эпос. Лирика. Театр) / Г. Д. Гачев. — М. : Просвещение, 1968. — С. 115.

[2] Пригадались слова поета Євгєна.Євтушенка: „Коль скоро нету чувства меры, хотя бы чувство быть должно"...

Уподібнювати розум собі самому розсудок може, лише *відтинаючи совість від розуму;* і тоді передбаченим є результат протиборства могутнього, напористого, гордого в своїй зухвалості "*ratio*" і зітхання совісті з глибини покинутої розумом *душі*.

Розсудок (у межах здорового глузду) здатен співвіднести свою дію з тією чи іншою моральною нормою, але покладеною на виду, у сущому, в соціумі. Саме визначення розсудку в координатах моралі позбавлене почуття. Головне тут – якось хитро вписати свої дії (акції) в моральні норми і правила, у гласний суд інших ("*и невинность соблюсти, и капитал приобрести*"). Меті всі засоби догідні, доцільність – "понад усе", тому розсудок не тільки природу та людей – саму мораль примушує служити собі і виправдовувати себе.

Розум як совість, со-вість, спільна вість про добро і зло, є *розумом почуття*, або – розумним почуттям. Його турбота – не суд інших, але й не "самосуд", а *самовизначення* в інтенції до "трансцендентального суб'єкта" і до трансцендентного. Розум – голос не моралі, а моральнісності (рос. – *нравственности*). Болить душа, мучить совість – це ек-зистує розум.

На рівні звичайної людини, зануреної у світ повсякденності та змушеної діяти переважно за логікою розсудку, *розум* виступає не у власне інтелектуальній, раціональній сфері, а в духовно-душевному, як совість, просто – як *почуття,* що має певний досвід надчуттєвого, як почуття, якому доступні якісь інші, вищі очевидності у порівнянні з банальностями здорового розсудку. Розум-совість, розум-почуття, можна сказати, є способом здійснення досвіду трансцендентального суб'єкта в моїй одиничній душі як монаді. Нерефлектоване, неусвідомлене – але здійснення. Розсудок же – це покладена зовні, в емпіричне існування, оболонка такого досвіду, його кістяк, власне, механічний, технологічний бік. Очевидно, не буде великого гріха у твердженні, що реальним *прообразом* у кожній людині *розуму спекулятивного*, філософського є не раціо-розсудок, але саме той *особливий лад* душевно-духовного світу, досвід якого залучає і причащає людину-індивіда до істини, добра і краси. Іншими словами, не з маленького, звичайного емпіричного "розсудочка" (Г. Д. Гачев) змальовують філософи-діалектики контур, профіль Розуму як такого, але й не з "розуму" кожної окремої повсякденної людини, тому що в останній розум як розум (у спекулятивному смислі) є певною мірою *відсутнім*. Його "роль" виконує почуття, живий досвід, совість, душевність (щиросердність). Радше навпаки: це "спекулятивний розум" виконує їхню "роль". Безпосереднє почуття людини, небезглузде у своєму неспокої, справжня безпосередність дійсно

людських почуттів (А. С. Канарський) – ось ейдос (він же і "праксис") *діалектики*. Без цього остання здатна виродитися у витончений бісер неживих, абстрактних понять, що поволі *тяжіють до розсудку*, тужать у дивних діалектичних хитросплетіннях за звичною розсудковою дискурсивністю, за стройовою підготовкою на плацу в ритмі домашніх "законів логіки" (або законів "домашньої логіки", – що є тим самим).

Розсудкова очевидність – це очевидність користі, розрахунку[1], успіху, здобування удачі. *Розсудкова* рефлексія власного досвіду є аналітичною: співвіднесення його зі структурами і вимогами уречненого соціуму. *Розумна* рефлексія є моральнісно-синтетичною. Розум-совість – це безпосередній почуттєвий опір голій службовості засобів, подолання власної нерозбірливості у засобах; це готовність відмовитися від мети, якщо до неї ведуть неадекватні, неправедні шляхи. Розсудок – це стійкість доцільності, "цілераціональності" (М. Вебер): правда – правдою, але жити якось треба, тому мета має бути досягнута будь-якою ціною.

Усередині здорового глузду розсудок укорінює суб'єкта в традиції, що покладена як емпірична закономірність, дана безпосередньо і служить або для адекватного виживання, або ж для наживання удачі. Розсудок "вписує" індивіда в найближчий досвід ("діди-прадіди так жили"), і зневажати це і невигідно, і необачливо, а іноді й небезпечно.

У традиційних суспільствах здоровий глузд у своїй *розсудковій* іпостасі укорінює індивіда в традиції, а в *розумній* – забезпечує варіативність такого укорінення. В суспільстві, ґрунтованому на цивілізації, на багатошаровості і різноманітті традицій, на неоднозначній детермінації людської поведінки, розсудок ніби вкорінює індивіда в ньому самому, точніше – у доцільності як такій, і тому забезпечує йому самодостатність.

Розум же, не відчужений від людини у сферу спекулятивного руху думки (точніше, уже "відчужений" і є таким, що рухається серед гірських вершин спекулятивного духу, але при цьому залишаючи свій віртуальний про-образ у натурі кожного індивіда, інакше людська повсякдення життєдіяльність взагалі не могла б здійснюватися), – цей безпосередньо властивий індивіду „розум" (насамперед через почуття) укорінює свого носія у ноуменальному, надчуттєвому – у духові (Правда, Добро, Краса). Живе такий розум у душі як прагнення (нехай лише прагнення, а не дія) якимось чином узгоджуватись (рос. *со-образовываться*) не з навколишніми соціальними реаліями, а з

[1] Слово "ratio" означає буквально "розрахунок"; у середньовічній семантиці "думати" і "рахувати" навряд чи не припускали одне одного (Див.: Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 223).

Правдою, Добром і Красою як абсолютними регулятивами людського буття. Сама ж присутність останніх – нехай навіть не в емпіричній даності здійсненності, а в трансцендентальному, і нехай навіть і не присутність, а перед-чуття, очікування, надіяння – не дозволяє в кінцевому підсумку людині знелюдніти.

В умовах розщеплення людської натури на почуття та ratio, серце та здоровий глузд, а здорового глузду – на розсудок та розум, розум борсається між різними "сферами", сторонами, тому що їхній розрив та антагонізм є *нерозумними*, позбавленими розуму; але що робити, якщо нерозумним є суще... Борсання розуму додає кожній сфері її (а не його) власну життєвість і силу. То розум під покривалом розсудку набуває дискурсивної ходи інтелекту, що зазіхає на предметність; але виявляється, що без "ірраціональної інтуїції" (за якою ховається продуктивна уява) розсудок неспроможний зробити жодного предметно-осмисленого кроку, – без неї він здатний лише до обчислення. У тканину "чистої" чуттєвості розум проникає під машкарою уяви – як вільний рух в образі (і образом) за мірою самого образу, яка (міра) відразу ж стає іманентною мірою самопочуття. Чуттєвість без уяви не є "чистою" – власне "чистою" саме як *чуттєвість* вона стає трансцендентально, завдяки розуму в подобі уяви.

Уява – присутність розуму в почутті, розумність почуття, і навіть не "присутність", а екзистування розуму в чуттєвому. *Розум і є почуттям людини*, покладеним за мірами абсолютного і вічного. Водночас: *чуттєвість є розумом людини*, його граничним нескінченним змістом. Розумність чуттєвості – її справжня безпосередність, небайдужість, неопосередковане укорінення в "істині буття", що одночасно є і Правдою, і Добром, і Красою. *Нерозумна чуттєвість* (прохання не плутати з *безрозсудною* чуттєвістю) – укорінення переживання у ньому самому, абсолютний заколот проти будь-якої обумовленості і опосередкованості, проти будь-якого укорінення, проти абсолютного. Нерозумна чуттєвість виступає як само-мірна, своє-мірна пристрасть, для якої усе "інше" – лише *матеріал*, сировина, сірість.

Чуттєвість, так би мовити, *розумно нерозумна*. І це краще, ніж коли вона виступає *нерозумно розумною*, надмірно розумною, тому що в такому випадку нерозумна розумність є перевищенням міри розумності і ми маємо справу із чистісінькою розсудковістю.

Розсудок – це очевидність речей, "твердих тіл" і обставин, що знаходяться поза мною; це – *очевидність доцільності* і *доцільність очевидності*. Розсудок складає істину відчуття і сприймання (Геґель), будучи

їх об'єктивним змістом. Розсудок репрезентує суб'єктові світ речей-об'єктів, і сам є репрезентантом суб'єкта в такому світі.

Розум має іншу очевидність – очевидність над-емпіричного, тобто власне людського. Бачення очима розуму є ейдетичним спогляданням, розумним спогляданням як спогляданням умної сутності речі (О. Ф. Лосєв). Бачення розумом – певний чуттєвий стан людини. Розсудковий розум пізнає істини сущого. Ейдетичний розум прозріває Істину буття, безпосередньо (тобто неопосередковано жодним дискурсом) причащаючись до смислу. Це – прозріння-просвітлення, або – пережите прозріння тієї істини, що без людини світ позбавляється всілякої істини; що без одвічної онтологічної суверенності інших суб'єктних світів-центрів є негарантованою і моя власна суверенність; що зазіхання на "іншого" є злом і метафізичною підставою будь-якого мирського зла; що істина не у духові, не в душі самих собою, а в одушевленні духу і одухотворенні (натхненні) душі; і тоді свідчення серця не мають потреби в додатковому засвідченні розсудком, але і свідчення розуму з самого початку небезсердечні. Людина не тільки умом як пізнаванням бере участь у вищих істинах буття, а й усім серцем прихильна до них. Власне, серцеве прийняття Правди, Добра і Краси і є *вищим розумом* людини, тобто, найбільшим, до чого розум здатний взагалі.

Але як же бути з шановним, поважним розсудком, невже він змушений лишитися не при справах? У жодному разі! Розсудок не можна залишати не тільки без догляду, але і без справи: "безробітний", від буде жорстоко мститися, роздуваючись аж до повної "втрати розсудку". Розсудок прекрасно працює в інформаційно-технологічній сфері, де найефективнішою є формальна раціоналізація. І "скатертиною дорога" йому. Але, випустивши розсудок на "волю" у технологічні системи, з іншого боку, його треба надійно "запаяти" всередині *здорового глузду* й отут залишити у спокої. Нехай у такому вигляді охороняє світ людської безпосередності від вторгнення корисливої речовності й у цьому плані виконує свою дивну і поза всякими сумнівами – *корисну* роботу.

Розум повинен користуватися розсудком, уживати його, застосовувати його силу й могутність, скористатися його, розсудку, перевагами для суто своїх цілей. Той же розум має подбати про те, щоб стосунки не переверталися, – що, до речі, на кожному кроці відбувається у нашій ані розумно, ані розсудково невлаштованій повсякденності. Коли розсудок використовує розум, коли він керує розумом, орудує ним, направляє його і змушує служити своїй доцільності – це лихо: незрима смислова єдність безпосереднього життєвого процесу руйнується, вона вже нічим не

огороджена і не захищена. Розсудок знову треба “посадити на ланцюг”. Нехай він стане вірним, умілим псом на ланцюгу, що самовіддано охороняє свого хазяїна (чи хазяїв – розум і серце). А якщо і бреше іноді, що ж, така в нього “посада”, та хто ж серйозно прислухається до собачої брехні?..

Якщо ми не здатні позбутися світу збожеволілої уречевленої соціальності, не варто впадати у відчай. Ми багато що можемо і передовсім – влаштувати мир у власній душі (прохання не плутати із “влаштуванням у світі”!), за-мирити розум і серце, вміти “витримувати напругу суперечності” (Геґель), не впадаючи при цьому в істерику; не забувати, берегти, втримати трансраціональну, трансцендентальну інтонацію у світі повсякденності і тим самим перешкоджати перетворенню нашого тут-тепер-буття на суцільне пекло.

РОЗДІЛ *2*

ЛОГІКА ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ ТА СПІВВІДНОШЕННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ

Глава 1

ЗМІСТ ПРОБЛЕМИ ПЕРЕХОДУ ДО НОВОГО ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

Трансформаційні процеси що відбуваються в сучасній освіті, об'єктивно вимагають поглиблення філософсько-категоріального аналізу цієї сфери. Без виявлення наявних суперечностей в освітньому процесі ми будемо приречені на постійне відтворення неадекватних форм їх здійснення, у тому числі – і на суто ідеологічне проектування.

Що треба зробити, щоб існуюча система освіти насправді сприяла саморозвитку особистості? Потрібне *освоєння нового педагогічного мислення*. Чому стоїть питання про *нове педагогічне мислення*? А тому, що "подальше вдосконалення" – це несерйозно; це вже було. А ситуація у сфері освіти і виховання підходить до тієї межі, за якою відкривається безодня, – не безодня кризи, а розпаду. Часткові покращення і перебудови, "прибудови", введення нових "принципів" замість старих, інших форм і методів "виховної роботи" – це просто біг на місці, вербальні вправи, та й не на свіжому повітрі...

Проблема способів пробудження педагогічного розуму, приборкання надмірно суєтного розсудку, переходу до дійсного (істинного) педагогічного мислення потребує категоріального аналізу. Розгляд логіки педагогічного мислення крізь призму співвідношення "розсудку" та "розуму", залучення методологічного потенціалу категорії "обернена форма" дає змогу розвивати "критичну точку зору на безпосередню емпірію дійсності"[1] і не видавати грішне за праведне, чорне за біле, не приймати спотворені, відчужені форми здійснення процесу навчання і виховання за одвічні і "природні", а значить – побачити світло в кінці тунелю.

Дійсно, нове мислення, новий менталітет у педагогіці необхідні, інакше – біда для наших дітей та онуків. Якщо йдеться про "нове педагогічне мислення", то насамперед варто окреслити межі і специфіку "старого" педагогічного мислення. Мені видається, що традиційні філософські

[1] Батищев Г. С. "Капитал" как философское произведение / Г. С. Батищев // "Капитал" Маркса: Философия и современность. — М. : Наука, 1968. — С 61.

категорії “розсудок” і “розум” у цих питаннях нам допоможуть дещо прояснити.

У традиційній сфері освіти і виховання міцно утвердився суто розсудковий спосіб мислення. Відносини *пристосування* і *використання* (корисності) пронизали собою ледь не всю товщу стосунків індивідів у стінах навчально-виховних закладів. Учень представлений (як теоретично, так і практично) як *об’єкт* прикладання “педагогічних впливів”. Усі зусилля спрямовані на те, щоб максимально несуперечливо вписати індивіда, що формується, в наші уречнені соціальні структури, пристосувати до соціального “середовища”. Практично виховання і освіта здійснюються за адаптивно-передавальним типом, які б гасла при цьому не скандувалися. Навчання перетворилося у малоприглядне заняття зі споживання готових знань, надійно запакованих у непробивну розсудкову форму, причому – за явної переваги природничонаукових знань над гуманітарними. Виховання у вигляді спеціальних “заходів” зовнішнім чином приєднується до навчання і здійснюється переважно у вербальних формах. А якою ж постає мета побідного “виховання”? – Отримати “корисного” члена суспільства, що засвоїв набір “наших” цінностей. Адаптація – ось зміст, суцільна опіка – ось форма того “виховного процесу”, який відбувається практично. Цілісність виховання суто розсудково розпалася на численні “напрями”: ідейно-політичне, трудове, моральне, естетичне, національне, екологічне, релігійне, правове, сімейне та ін.

Колись, пам’ятаєте, з партійного Олімпу прозвучав бадьорий заклик до “комплексного підходу”, і всі кинулися збирати ці сфери, напрями, сектори, *доповнюючи* одне другим, друге – третім... У підсумку, як на те можна було сподіватись, єдності не одержали. Уся наша система освіти є *закомплексованою*, всерйоз і надовго. “Виховна робота” йде, а з дійсним вихованням – справи кепські.

Можна і далі виявляти ту безодню кризи, в який опинилася сфера освіти і виховання – суть справи від цього не зміниться. Але очевидно, що “старе” педагогічне мислення, яке завело у цей тупик, є суто *розсудковим* мисленням. І річ не в тих словесних деклараціях, якими переповнені підручники та вчені праці з педагогіки, а в тому *реальному* процесі, що здійснюється, точніше – в адекватному образі цього процесу.

Технократизм, авторитаризм, бюрократизм і формалізм – характеристики *розсудкового* мислення у його, так би мовити, *соціальному* застосуванні. Але вони ж іманентні “старому” педагогічному мисленню. Зрозуміло, це мислення існувало не саме собою. Воно було свого роду вираженням і

апогеем адміністративно-бюрократичної системи, яка скувала і паралізувала всі сфери життєдіяльності нашого суспільства і утвердила такий тип ментальності, який у термінах класичної філософії змальовується як *розсудковий*.

Саме собою розсудкове мислення є гранично технократичним. Розраховуючи на одержання максимальної вигоди в даний момент, воно водночас втрачає сам смисл руху (або ж – коли весь рух постає експлікацією одного-єдиного смислу і тому втрачає сенс як такий). Кінцеві цілі підміняються і заміщуються частковими, проміжними. Технократизм – це абсолютизація *засобів* життєдіяльності і самої діяльності, що пов'язана з виробництвом чи добуванням цих засобів *за рахунок* самої життєдіяльності. Технократизм – апогей засобу, посередності. Він є ідеологією та апологією (що постає тим самим) *уречненого покріпачення людини*. З точки зору технократичної ідеології школа, освіта, навчання – лише підготовка до життя, але не саме життя. Школа покликана виробляти, формувати людей, корисних для "суспільства", а точніше – для *держави*, оскільки тоталітарна держава завжди ототожнює себе з суспільством, роблячи це вельми небезкорисливо. Здержавлення школи всередині тоталітарної системи перетворило її на майже режимний заклад, свого роду "педагогічний ГУЛАГ".

У межах технократично спотвореного мислення людина постає лише *засобом* для чогось іншого, а це, як відомо, є корінням аморальності як такої. Якщо такі настрої проникають у тканину педагогічного процесу (а вони не просто "проникають", а в цьому процесі "живуть і перемагають"), якщо дитина, учень, студент – всього-навсього *об'єкти* прикладання різноманітних *зусиль* (як педагогічних, так і явно непедагогічних), то незважаючи на жодні благородні поривання і щиросердні наміри (але – під їх прикриттям) педагогічний процес як був, так і залишається сферою *розширеного відтворення* аморальності, бездушності, бездуховності. Школа стала однією з форм *варваризації* суспільства.

У руслі традиційної педагогічної системи безроздільно панує новоєвропейська просвітницько-раціоналістична парадигма: *ніщо не є суб'єктним*, крім людського "Я". Звідси рукою подати до іншого: *ніхто* не є суб'єктним, окрім мене, мого власного "Я". Іншими словами, наша реальна педагогіка живе й дихає "*суб'єкт-об'єктною*" опозицією, якщо, звісно, це можна назвати "життям" або "диханням": один суцільний "видих" (від суб'єкта – до об'єкта). "Випускання духу" – як спосіб життєдіяльності. А тепер усі кинулися вдихати душу і дух в нашу "виховну роботу", щоб набути

духовності. Проте дух недоречний в анатомічному театрі, хіба що приклеїти до небіжчика ярличок з написом “Духовність” з конкретними методичними вказівками з її застосування, “вживання”.

Насамперед слід окреслити зміст поняття “*педагогічне мислення*”. Найпростіше його можна визначити як таке мислення, що здійснюється у педагогічній сфері. Але якщо, припустімо, в цій сфері царює суто інженерне мислення? Що ж тоді робить його власне педагогічним? Виникає питання: наскільки “педагогічне мислення” є власне *мисленням* і власне *педагогічним*? Можливою є така позиція: “педагогічне мислення” – це вимір, зріз, “сектор” того цілокупного мислення, що здійснюється у суспільстві поряд з іншими “секторами” – науковим, політичним, економічним, правничим і т.п. мисленнями, і тому має як спільні риси з ними, так і свої специфічні властивості. Проте такий підхід, на мій погляд, страждає однобічністю.

Проблема має бути схоплена у вимірі всезагального. Мислення як таке постає людською здатністю здійснювати діяльність відповідно до об’єктивних закономірностей реальності, відповідно, як сказав би Геґель, до “суті справи”. А для цього суб’єкт повинен вміти змінювати, перебудовувати форми, схеми, образи власної активності, тобто здійснювати діяльність в ідеальному плані. “Мислення є всезагальною ідеальною формою діяльності людини, що відповідає всезагальним формам самої дійсності”[1]. Ці всезагальні, універсальні форми буття, тотожні формам мислення, є *категорії* як точки *зрощення* субстанції і суб’єкта, людини і світу, індивідуальної свідомості і культурно-історичного досвіду. Тому категорії як діяльнісні здатності суб’єкта є конкретними, змістовними, хоча й безперечно апріорними стосовно свідомості індивіда.

Якщо “педагогічне мислення” є власне *мисленням*, то воно містить у собі всі універсально-всезагальні визначення мислення як такого. Якщо ж “педагогічне мислення” є *педагогічним*, то воно постає людським мисленням як всезагальною здатністю здійснювати адекватну діяльність в *освітній* сфері, тобто там, де відбувається, за словами Ф. Т. Михайлова, “зустріч поколінь, що звертаються одне до одного, зустріч, в якій культура оживає, поновлюється й триває від віку до віку”[2]. Іншими словами, від “педагогічного мислення” за його “поняттям” вимагається сутнісна відповідність *природі освітнього процесу* у його всезагальних вимірах. Сутнісна ж логіка процесу освіти є логікою становлення людської

---

[1] Лобастов Г. В. К логическим определениям сознания: Э.В.Ильенков и И.Кант / Г. В. Лобастов // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 65.

[2] Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения / Ф. Т. Михайлов // Избранное. — М. : Индрик, 2001. — С. 268.

суб'єктності, саморозвитку особистості, логікою змістовного розпредмечення культурно-історичних форм людської діяльності і спілкування; а така логіка не може не збігатися із всезагальним логосом як саморозвитку субстанції, так і творчої діяльності, тобто – із сутністю свободи як граничної основи людського буття в світі.

Тому, на мою думку, педагогічне мислення за своєю природою не може мати своєї якоїсь "фахової специфіки", оскільки його "предмет", його сфера є таким *особливим*, що найбільш цілісно, повно й змістовно втілює і виражає *всезагальне*, універсальне у самому способі людського світовідношення. Тому педагогічне мислення не може не поставати як *Розум* у смислі вищої єдності свідомості і самосвідомості, як таке мислення, регулятивними принципами якого є Істина, Добро і Краса як абсолюти людського (і не тільки) буття взагалі.

Це, так би мовити, еталонне визначення педагогічного мислення. Що ж стосується повсякденних реалій педагогічного процесу, то тут картина виглядає істотно іншою. Те мислення, яке реально здійснюється у сфері освіти і виховання, у їх традиційних формах, аж ніяк *розумним* назвати не можна. Воно є суто *розсудковим* – як за способами організації практично-педагогічного процесу, так і за формами своєї теоретичної експлікації у деяких посібниках з дидактики, педагогіки, "філософії освіти". Реальне "педагогічне мислення" є гранично технократичним. В. П. Зінченко зазначає: „Технократичне мислення – це світогляд, істотними рисами якого є примат засобу над ціллю, цілі над смислом і загальнолюдськими інтересами, смислу над буттям і реальностями сучасного світу, техніки (в тому числі й психотехніки) над людиною та її цінностями. Технократичне мислення – це Розсудок, якому чужі Розум і Мудрість. Для технократичного мислення не існує категорій моральнісності, совісті, людського переживання і гідності"[1]. Розсудок у своїй технократичній проекції пов'язаний із принциповим відривом *проективної* діяльності, діяльності за зміни, перетворення форм і схем активності суб'єкта від "суті справи", від суто людських вимірів „суті справи", від змісту (і смислу) реальності. "Істотною особливістю технократичного мислення є погляд на людину як на компонент системи, яку навчають і програмують, як на об'єкт найрізноманітніших маніпуляцій, а не як на особистість, для якої характерною є не тільки самодіяльність, а й свобода стосовно можливого простору діяльностей. Технократичне мислення вельми непогано програмує притаманний йому суб'єктивізм, за

[1] Зинченко В. П. Аффект и интеллект в образовании / В. П. Зинченко. — М. : Тривола, 1995. — С. 17.

яким, своєю чергою, лежать певні соціальні інтереси”[1]. Тому таке мислення не може не створювати для себе певних *ідеологічних* виправдувань, виявляючи при цьому нездатність до повноцінної самокритичної *рефлексії* – рефлексії форм своєї активності на всезагальні, граничні засади.

Логіка розсудкового педагогічного мислення так чи інакше є *логікою емпіризму*. Як зауважує Е. В. Ільєнков, логіка емпіризму має справу переважно з механічними системами. “Дослідження таких систем зводиться до виявлення стало повторюваних типів взаємодії їх частин і, відповідно, до орієнтації мислення не на процес, а на стан. Підсумком пізнавальної діяльності тут виступає фіксація абстрактно-загальних визначень об’єкта, придатних хіба що для потреб класифікації й для утилітарно-практичного використання. Логіка емпіризму, або, що те саме, логіка відтворення в мисленні і практичного конструювання механічних систем, цілком працездатна, дає великий практичний ефект і вигоду. Але тільки доти, доки і теоретик, і практик мають справу з механічними системами”[2]. Але хіба реальний педагогічний процес за формами, способами свого здійснення, організації, функціонування не нагадує певним чином якусь суто механічну систему, в яку учасники педагогічної взаємодії (живі особистості!) імплантовані як агенти деякого анонімного, знеособленого процесу, де геть усе налаштоване на утилізацію, використання, пристосування, вживання, де зовнішньо-формальне панує над змістовним, абстрактне над конкретним, змертвіле над живим?.. Евальд Ільєнков такий тип мислення, що орієнтоване на механічні системи, називає типом мислення *інженера-конструктора*. Останній організовує готові деталі в деяку систему, “і на людей такий інженер-конструктор так само природно дивиться як на деталі, що входять до створюваної ним конструкції”[3]. Самі собою елементи, деталі, матеріал його цікавлять не в їх іманентній логіці (яку вивчають інші спеціалісти і постачають інженеру певну інформацію про них, зібрану у відповідних довідниках), а лише як напівфабрикат для конструктивної діяльності, оскільки їх можна застосувати до справи.

Діяльність сучасного педагога й спосіб організації його мислення дуже нагадує саме таке, “інженерне”, ставлення до справи. Пригадаймо, колись із літераторів хотіли зробити “інженерів людських душ”. Але справжня література свідомо і відверто відсторонилася від такої “парадигми”

[1] Там само. — С. 18.

[2] Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В. И. Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”) / Э. В. Ильенков. — М.: Политиздат, 1980. — С. 86.

[3] Там само. — С. 87.

соціального замовлення. А от з педагогів подібних "інженерів душ" зробили; правда, вина тут не просто в тотальному ідеологічному маніпулюванні, а в історичній традиції організації освітнього процесу, що була закладена в новоєвропейській ментальності.

Ось М. Култаєва пише, що специфіка педагогічного мислення полягає в тому, що "педагогічне мислення є інтегративним, воно змушене здійснювати не тільки і не стільки категоріальні синтези, а створювати сферу інтердисциплінарного знання"[1]. З цим можна погодитися. Проте реальна "міждисциплінарність" педагогічного знання за умов панування розсудку над розумом набуває суто "інженерних" рис. Філософія "постачає" педагогу загально-світоглядні знання, психологія – знання про людські властивості, фахова предметна сфера – зміст знань, фахові методики – технології процесу навчання тощо. Завдання педагога-інженера – побудувати конструкцію (за вельми жорсткою схемою) з цих "елементів" і матеріалів, включаючи сюди й живу суб'єктність учнів. Але саме знання іманентної логіки цих "елементів" для педагога постає у гранично *редукованій* формі – майже на кшталт інструкцій з користування побутовими приладами. Тому таке педагогічне мислення втрачає свою дійсну *категоріальність*: воно не рухається за іманентними визначеннями сутності вкрай складного і суперечливого педагогічного процесу, не перетворює ці визначення на форми власної активності (діяльної здатності), а просто зовнішньо маніпулює усіма елементами як об'єктами-речами, пристосовуючи їх до своїх цілей.

Якщо в царині діяльності інженера-конструктора такий *тип мислення* є доречним, адекватним і продуктивним, то в сфері освітнього простору він постає *оберненою* (і часто-густо – *спотвореною*) *формою* дійсного педагогічного (конкретно-всезагального) мислення. Розсудковий спосіб мислення взагалі потрапляє в цупкі обійми обернених форм, оскільки сам розсудок є оберненою формою розуму.

Розсудкове педагогічне мислення за своєю емпіристською логікою приречене, з одного боку, на "некритичний позитивізм" (К. Маркс), тобто – на некритичний опис і сприйняття *наявних форм* організації навчання і виховання як принципово *нормальних*, а з іншого – на створення різноманітних ідеологем стосовно власної активності, "соціального замовлення" та способів організації педагогічних практик. Таке мислення

[1] Култаєва М. Логіка педагогічного мислення та його алогізм / М. Д. Култаєва // Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. — Істина. Правда. Життя. — К. : Знання України, 2000. — С. 332.

обернені форми сприймає не як обернені, перетворені, спотворені, а як нормальні (природні) форми процесу.

Реальний педагогічний процес здійснюється за *суб'єкт-об'єктною* моделлю. Розсудкове педагогічне мислення сприймає це за норму (хоча може суто *ідеологічно* визнавати за учнем право бути суб'єктом). Проте за своєю природою суб'єкт-об'єктне відношення завжди інтегроване в *суб'єкт-суб'єктне* і постає його моментом. Адже *справжнє виховання* як самозміна людини за універсальними визначеннями людської сутності відбувається винятково у стосунках "суб'єкт – суб'єкт", в особистісному спілкуванні. А на "поверхні" системи все виглядає навпаки: "суб'єкт" виховує "об'єкт", здійснює педагогічні, виховні "впливи" на дитину, учня, студента, "прищеплює" їм певні "цінності".

Так звана "виховна робота" є чистісінькою оберненою формою, ірраціональним виразом. Проте індивіди рухаються в ірраціональних формах, не підозрюючи про цю ірраціональність, і навпаки, як їм думається, рухаються у ситуації цілковито зрозумілій їм, такій, що піддається раціоналізації (концептуалізації, вербалізації)[1]. "Виховну роботу" структурували за певними напрямами, рубриками – "моральне виховання", "естетичне виховання", "громадянське виховання" тощо. По-перше, тут виховання сплутали з елементарним *просвітництвом*. А по-друге, такі різноманітні „напрями" виховної роботи потрібні лише за тих умов, коли *реальне спілкування* учасників педагогічного процесу є *позаморальним* (тобто суто службово-технологічним), позбавленим чуттєвої (естетичної) насиченості і виразності, іманентної громадянської змістовності. "Виховна робота" є компенсаторною, і нікого не виховує, але примножує сірість, скепсис, цинізм, байдужість. Реально виховує учня сам *контекст змістовного спілкування особистостей*, організований як цікава, захоплива, афективно насичена *спільна справа*. Саме тут може відбуватися збіг зміни обставин і зміни діяльності (або самозміни), коли власною діяльністю, власними зверненнями до інших і тим самим до самого себе суб'єкт трансцендує свою даність і вибудовує у собі образ людини, насичуючи свої діяльні здатності культурно-історичними смислами. І це є *розвиток* як виникнення, розгортання і розв'язання суперечностей. Але якщо *розвиток* дитини або учня у педагогічних посібниках з "теоретичної педагогіки" визначається як "*вдосконалення*" певних рис та якостей, то зрозуміло, що

[1] Див.: Хамидов А. А. Понятие превращённой формы / А. А. Хамидов // Материалистическая диалектика как логика. — Алма-Ата : "Наука" КазССР, 1979. — С. 248.

педагогічний розум тут і не ночував, або ще не прокинувся. У такому разі "вдосконалення" – це *обернена форма* дійсного розвитку.

Традиційний процес навчання суцільно захаращений оберненими формами: тут дидактика від шановного розсудку потрудилась ретельно й ґрунтовно. Насамперед процес навчання тлумачиться як передача *готового знання*, і не просто тлумачиться, а саме таким чином цей процес і побудований. Знання-продукт відокремлюється, відривається від пізнання-процесу (дітям дають готові відповіді на невідомі питання). Не можна не погодитися з Г. С. Батіщевим: "Професіоналістськи 'готове' знання" є воістину уречнене знання, тобто знання, що постає як деяка самостійна 'гносеологічна річ', деякий 'ідеальний предмет' ('абстрактний об'єкт' і т.п.), що стоїть *поза процесом* пізнання і позбавлений діяльнісного характеру. Тут у структурі викладу панує не форма опредметнення *процесу*, що простежує діалектику предмета й відтворює її у мисленні, а форма утилізації знання цілковито безвідносно до цього процесу – форма відчуженого від процесу *результату*"[1]. "Готове знання" піддається ще й відповідному дидактичному препаруванню, адаптації, і замість знання залишаються лише суто абстрактні схеми маніпулювання інформацією. "Мертве" знання бере гору над знанням "живим", уречнена праця панує над працею живою, над діяльними здатностями суб'єктів. А розсудкове педагогічне мислення *не помічає цього*, адже все легітимне, відповідає державним стандартам і санкціоноване останніми "методичними порадами".

Нахабна, відверто непристойна "методична" метушня в царині освіти є найяскравішим проявом технократизму педагогічного мислення. Не можна не погодитись з М. Култаєвою: „підвищена активність у галузі методичних розробок є показником стагнації педагогічного мислення, що має негативні наслідки і для тих, хто вчить, і для тих, хто навчається"[2]. Розсудкове мислення відчуває постійну потребу в чергових "інструкціях з використання"; воно ж їх і продукує. Численні "новації" в організації освітнього процесу (Болонський процес, модульно-рейтингова система, тести) *за кілометр тхнуть нафталіном розсудку*: і тут панують обернені форми; все обертається й перекручується ("Хотіли як краще, а вийшло як

[1] Батищев Г. С. "Капитал" как философское произведение / Г. С. Батищев // "Капитал" Маркса: Философия и современность. — М. : Наука, 1968. — С 61-62.

[2] Култаєва М. Логіка педагогічного мислення та його алогізм / М. Д. Култаєва // Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. — Істина. Правда. Життя. — К. : Знання України, 2000. — С. 337.

завжди"). Замість реальної оптимізації навчального процесу вони часто-густо просто руйнують його змістовність.

Педагогічний розум (саме як *розум*) перебуває в стані глибокого летаргічного сну. Проте "прикордонник наш не спить": педагогічний розсудок працює на повні оберти; "мислерубка розсудку" (В. С. Біблєр) не тільки перемелює будь-які змісти, а й живі душі, зберігаючи при цьому формальний етикет, коректність та ідеологічну лояльність.

Технократизація приводить до домінування проективного мислення: проект починає панувати над істотністю справи. За словами В. П. Зінченка, проектування – ще один СНІД XX століття. І "як не вгасає надія на появу вакцини від СНІДу, так і залишається надія на вакцину від тотального проектування»[1]. У педагогічній сфері цей бік справи проступає найбільш яскраво: безконечне "планування", продукування нікому не потрібних "методичних вказівок", "методичних посібників". Коли я змушений вигадувати черговий "методичний посібник", я постаю справжнісіньким *посібником педагогічного розсудку* в його малопристойній справі з вбивання живої думки і живого почуття. А чого варта "інноваційна" сверблячка, невпинна гонитва за абстрактною "новизною"? Хіба не ясно, що в сучасному світі інноваційна діяльність – явно на продаж? Вона є продажною. Особливо високо поціновується (ось вони – "цінності", улюблена тема наукоподібних книжок та статей з педагогіки і "філософії освіти") і високо оплачується "креативність". Тільки ось *думка* як така – відсутня. Як говорить В. В. Бібіхін, люди звикли називати думкою (або заняттям позиції) "розпоряджувальну схемотворчість", яку "правильніше було б назвати судомами сліпої й скаліченої думки"[2].

Заклик Евальда Ільєнкова "Школа повинна вчити мислити!"[3], що пролунав у 60-ті роки минулого століття, так і не був почутий тими, від кого залежить вміння школи вчити мислити, – педагогами; а якщо і був почутий, то не був зрозумілим, а якщо і був зрозумілим – то не так. Е.В. Ільєнков мав на увазі реальне введення діалектики в саму дидактику, самого вістря діалектичного мислення – логіки іманентної *суперечності*. Правда, заговорили про так званий "проблемний метод", але в межах звичного

---

[1] Зинченко В. П. Посох Осипа Мандельштама и трубка Мамардашвили: К началам органической психологии / Институт "Открытое общество" / В. П. Зинченко. — М. : Новая школа, 1997. — С. 327.

[2] Бибихин В. В. Мир: 2-изд., испр. / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2007— .— (Сер. "Слово о сущем"). — С. 216—217.

[3] См.: Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить / Э. В. Ильенков. — М. : Изд-во Моск. психолого-социального института; Воронеж : Изд-во НПО "МОДЭК", 2002. – 112 с.

розсудку. Педагогічні ідеї Е. В. Ільєнкова (як і В. В. Давидова) – не черговий "проект", а просто умний спосіб розв'язання субстанціальних суперечностей сфери освіти. Евальд Ільєнков закликає не конструювати ще одну інновацію з метою "подальшого вдосконалення" або "радикального реформування", а – *думати*, *мислити*. Добре сказано Ольгою Седаковою: "Коли я чую будь-яку гуманітарну "ідею", теорію, концепцію… мені хочеться сказати: годі, досить! Пожалійте життя, побережіть природу! Давайте просто *думати* і *розуміти*, без відкриттів і досягнень. Світ і так відкритий. У хлєбніковському розпізнанні тих, хто здобуває і винаходить мені неприємні обидва полюси, обидва вони – візьму на себе сміливість сказати – внутрішньо застаріли, обидва вони хижацькі, хоча і по-різному. Але не дай Бог саме це моє бажання безкорисливого нецілеспрямованого знання, яке не є силою, всупереч Бекону, прийняти за ще одну ідею або проект глобального характеру!"[1]

Якщо *педагогічне мислення* наскрізь уражене розсудковістю, то воно нездатне розпізнавати розсудок і розум. Річ у тому, що розсудок не знає і не може знати своєї міри, саме тому він є відверто *своємірним*. Сфера абстрактно-загального всюдисуща: будь-яку конкретність завжди можна редукувати до абстрактного. Міряти (вираховувати, прораховувати, розкладати по поличках) все, не відаючи своєї дійсної – об'єктивної – міри, меж застосування, – це *потужна сила*. Саме тут криються найістотніші переваги розсудку, який здатний працювати саме у "*відриві*", самостійно, не зважаючи на інші виміри та прояви людського буття. Тому розсудкове як таке здатне, врешті-решт, працювати й *без безпосередньої участі* людини – насамперед у сучасних інформаційних системах та технологіях. Останні покликані радикально побільшити людські можливості здійснення різноманітних форм діяльності, звільняючи саму людину від виконання невластивих функцій. Проте, як це не раз бувало в людській історії, людина здатна ставати рабом власних витворів, і тоді не потужний розсудок обслуговує людську життєдіяльність, а навпаки.

Вина – не в розсудку як такому, а в *нерозвиненості самого розуму*. Розсудок сам собою не знає і знати не може своїх меж; поставити останні – справа розуму. Лише *розум* здатний приборкати розсудок, задати йому цілі і примусити працювати на них. Розсудок за своєю іманентною природою – лише Санчо-Панса, і тільки. Чудово про це сказано у Геґеля: "Розсудок є якимось придворним, який догоджує настроям свого пана; він вміє відшукати основи для виправдання будь-якої пристрасті, для будь-якої витівки, він є

[1] Цит. за: Бибихин В. В. Другое начало / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2003— .— (Сер. "Слово о сущем"). — С. 342.

переважно слугою себелюбства, завжди дуже проникливого в прагненні надати гарного вигляду здійсненим або майбутнім помилкам, такого, що часто схвалює самого себе за те, що воно знайшло для себе таку добру відмовку"[1]. А ось те, що розсудок є переважно слугою себелюбства – не вина розсудку, а саме людини, яка або редукувала себе до себелюбства, або не змогла рішуче піднестись над ним. Справа розсудку – служити. Вся проблема в тому – яким *цілям*.

Покладати цілі – суверенне право розуму. Геґель запитує: "чи може вища мета розуму бути даною йому тільки самим розумом, чи не суперечить найглибшій сутності його, якщо мета така покладається для нього ззовні або ж покладається чужим авторитетом? – або ж розум не здатний ставити собі цілі?"[2]. І відповідає: всіма має бути визнаний той принцип, "що жодна історія, жоден авторитет не можуть ставити розуму його вищу мету"[3]. Але, на жаль, розум здатний втрачати свою суверенність, і тоді він передоручає розсудку свої функції покладання цілей. Розсудок узурпує функції розуму, а останній стає служником розсудкових (тобто – утилітарних, уречнених, себелюбних) цілей. Хіба історія і сучасний стан буржуазної за духом і формами прояву цивілізації не є яскравим свідченням такої інверсії?

Як відомо, сила розсудку – в абстрагуванні й в оперуванні абстракціями, серед яких він почуває себе, як риба у воді. Розсудок є здатністю людини здійснювати діяльність, *абстрагуючись* як від смислових, культурно-історичних вимірів реальності, що освоюється й перетворюється (а точніше – використовується), так і від власної суспільно-історичної (тобто власне людської) сутності. Подібна "відстороненість" розсудку аж ніяк не перешкоджає його "приземленості", навпаки, саме вона й дозволяє йому бути нашим надійним керманичем в світі повсякденності.

Розсудкова діяльність являє собою формальну культуру, тобто, все ж таки *культуру*, дещо, вироблене історично і причетне до світу людини, але культуру *формальну*, значить – власне *цивілізованість*, яка, звісно, краще за варварство. Розсудкова цивілізованість (або – цивілізована розсудковість) дозволяє людині успішно орієнтуватись у соціумі, що уражений розщепленням діяльності, дозволяє бути здатною включатись у різноманітні

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Е. А. Фролова] // Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1970— .— (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. — С. 58.

[2] Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. А. В. Михайлов] // Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1970— .— (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. — С. 198-199.

[3] Там само. — С. 199.

уречнені відносини і певним чином орієнтуватися в світі повсякденного існування. Саме розсудок як такий, пригадаймо слова Г. С. Батіщева, „дозволяє використовувати у формально привласненій, але творчо не освоєній формі набагато більшу культуру, ніж та, що стала надбанням здатності індивіда, що її використовує”[1]. Знову бачимо силу й переваги розсудку, що інтенсивно “живиться” тим, що безмежно перевищує його. Немає жодного сенсу позбавляти наш шановний розсудок цієї сили, але є сенс в тому, щоб цю перевагу використати для *розумних* цілей.

Але ж *використання* – це прерогатива саме розсудку! Якщо розум має поставити межі розсудку (не тільки теоретично, але й практично), якщо розум повинен не дозволяти використовувати себе з боку розсудку, а сам має використовувати для своїх цілей силу й потужність розсудку, то він повинен *брати на себе певні розсудкові функції*. Інакше не вийде: розуму не вберегти свою “розсудкову незайманість”. В протилежному випадку, якщо розум не проявить серйозної *розсудливості* – розпусний, “розтлінний розсудок” (П. О. Флоренський) найбрутальнішим чином розправиться з мрійливою цнотою безпорадного розуму.

Отже, як бачимо, *взаємовідносини* розсудку і розуму є непростими, неоднозначними, суперечливими. Розпізнавати розсудок і розум за одним чи за декількома абстрактними критеріями – не варто, оскільки саме таке розпізнання буде вельми розсудковим. Мова має йти про *конкретну діалектику* розсудку і розуму; але діалектика аж ніяк не зводиться до тривіального “з одного боку”, “з іншого боку”, “не можна недооцінювати, але не можна й перебільшувати”.

Справа, мабуть, у мірі *розумності* самого розсудку і в *розсудливості* (але аж ніяк не розсудковості) розуму. Розсудок як такий не зводиться лише до дії за алгоритмом, матрицею, схемою. Людське мислення за своєю *розумною* природою є *перетворенням* форм, образів, схем власної діяльності в *ідеальному* плані відповідно до змісту реальності, або, як сказав би Гегель, відповідно до *суті* справи. Але проблема полягає в тому, якою є сама ця “*справа*”, тобто по-перше, яка мета реалізується, і, по-друге, наскільки адекватно ми проникаємо в сутність реальності, з якої і в якій ми практично досягаємо мети. Розсудок як “мислення взагалі” (Геґель) здатний до зміни, трансформації, перетворення схем дії: хто краще за нього вміє *прорахувати* ситуацію і знайти найбільш короткий, оптимальний та ефективний шлях до мети? *Розумність розсудку* тут полягає саме у *здатності до зміни* форми

[1] Батищев Г. С. Рассудок / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия : в 5 т. — М. : Советская Энциклопедия, 1967. — Т. 1. — С. 468.

активності; водночас його *нерозумність* постає як байдужість до *смислових вимірів* буття, оскільки ефективність засобів, що використовуються, – понад усе. Розсудку *не вистачає розуму* обмежувати свої претензії на ефективність – в цьому його сила і саме в цьому ж міститься його слабкість і небезпечність. Розум проявляє розсудливість, використовуючи переваги розсудку на тому відрізку шляху, де розумним є саме *розрахунок*. Але прорахунком розуму буде порушення міри розсудковості. Діло розуму – тримати під контролем *суть справи*, міру адекватності засобів, що використовуються, міру *змістовності* самої справи. Доручаючи формальний бік справи розсудку, розум *не повинен втрачати контроль* над останнім, оскільки розсудково-*формальне* завжди енергійно рветься на свободу лише заради того, щоб саме себе проголосити *змістом* і позбавити свободи усю решту.

Але ж функції "контролера" – розсудкові! Значить, розуму доводиться брати на себе певні виміри розсудку, щоб не дозволити останньому свавільно робити „свою справу", тобто бути розсудливим *заради справи* (цілі, змісту, смислу) розуму. Виходить, що розсудок і розум (в *еталонному* вимірі) повинні певним чином "обмінюватись" функціями, працюючи разом, але за відповідної субординації.

Складна діалектика співвідношення розсудку і розуму полягає в тому, що їх суперечливе поєднання може бути і в нормальному, і в спотвореному вигляді. За останнього варіанту розсудок видає себе за розум, перебирає його роль та функції, і тоді суто розсудкове мислення обслуговує суто розсудкову справу, що зорієнтована виключно на "своє", а вся решта – для користування. Розсудковий спосіб мислення втрачає предметність. Починають панувати абстракції за рахунок конкретного, за рахунок живого життя. "Втрата конкретного в абстрактному і втрата предметного в мисленні еквівалентна втраті розуму. Той, хто втратив розум, на нещастя, зберігає розсудок. Залишившись наодинці з абстрактними схемами, такий персонаж формально оперує з ними через посередництво розсудку. Про наслідки говорити не варто"[1]. Розсудок, що втратив розум, все одно обслуговує певні цілі, які покладені явно нерозумним, далеко не "чистим" розумом.

Розумність – це внутрішня міра людського, що є *корелятивною* іманентній мірі самого буття. Відрив людської міри від буттєвої веде до торжества своємірного розсудку. Повне, суцільне ототожнення цих мір –

[1] Зинченко В. П. Проблематика мышления в развивающем обучении / В. П. Зінченко // Развивающее образование. Том 1. Диалог с В. В.Давыдовым. — М. : АПК и ПРО, 2002. — С. 72.

нерозумне, оскільки в плані пізнання приводить до "гносеологічного оптимізму" (Х. Ортега-і-Гассет), так би мовити, надмірного раціоналізму, а в екзистенціальному вимірі – до "субстанціалізму" (Г. С. Батіщев). Жорстке протиставлення міри буттєвої та міри людської, ствердження їх принципової несумірності тим більше є нерозумним, оскільки закінчується або сумним, або зухвалим ірраціоналізмом.

Тому реальне і ретельне самообмеження ("тверезіння" – за ісіхастською термінологією) розуму є вельми *розумним*.

Виходить, що розум, розумність – є *вищою*, самозаконною (Кант) здатністю людини. Проте розум, що ставить себе *над* усіма силами людської сутності і протиставляє себе їм, навряд чи є розумним. Розум не є протагоністом чи антагоністом серця; безсердечність – прерогатива розсудку. Людина, що, як кажуть, "не має серця", замість нього має розсудок, який став реальним центром, *осереддям* такої істоти. Бачимо, що розсудок здатний переймати на себе не тільки місце і функції розуму, але навіть і серця.

Нерозумно бути занадто "розумним" – в смислі "розумовим", віддаючи інтелекту головну роль за рахунок інших вимірів суб'єктності. Як слушно каже В. П. Зінченко, "занадто багато розуму не буває, а розсудкові рішення, що йдуть від голови, небезпечні"[1]. Нерозумним було б з боку розуму не знати своїх меж. А що за тими межами? Розум не може не зазіхати за них, але нерозумним було б примірювати до того, що лежить за межею розуму, мірки самого розуму. Весь час прикладати свою мірку – справа розсудку. Міра розуму – розумна міра, тобто іманентна міра тієї реальності, в яку входить розум, обов'язково співвідносячи себе з *цілісністю*. А існують такі виміри цілісності (всеохоплюючого буття, особистісного буття), стосовно яких *розумно* буде не говорити, а помовчати, не розумувати, а вслухатись, не роздивлятись, а вдивитися і – подивуватись (рос. *из-ум-ляться*).

Р. Гуардіні пише: "Куди не кинь оком, буття насичене розумом. Кожна з його сфер, від механічної до особистісної, підвладна йому, чи йдеться про структурі або якість, про стан або становлення. Але жодна з цих сфер, жодний з їх компонентів не розчиняється в ratio, тому що буття містить в будь-якій із своїх категорій – від особистісної до механічної, від цілого до частковості – в числі решти й алогічний елемент; притому не як деякий дефект на фоні протилежного елементу, а як його сутнісна противага"[2]. Відкидання моменту алогічності, ірраціональності – порушення цілісності

[1] Там само. — С. 76-77.

[2] Гуардини Р. Человек и вера / Р. Гуардини [пер. с нем.]. — Брюссель : "Жизнь с Богом", 1994. — С. 316.

буття. Оскільки розум як саме розум орієнтований на цілісність, він має визнати існування надрозумного і певним чином включити його в себе, але без раціоналізації, без редукції *до себе*, а через власну самозміну в надрозумному, через невпинне *сходження до вищого*. Розум в нас не є чимось готовим, здійсненим, що треба тільки "застосувати", застосовується – розсудок; щоб він *не застосував нас*, його треба *обмежити розумом*, а розуму – самообмежитися. До розуму піднімаються, сам розум і є здатністю до трансцендування своєї обмеженості (самообмеження розуму – те ж саме трансцендування), здатністю до подолання себе, "здатністю до перетворення у нових спробах" (К. Ясперс).

Коли розсудок "на своєму місці", він, виконуючи свою вельми корисну роботу, "працює" на розумну міру людської суб'єктності. Експансія ж розсудку спотворює образ останньої, і людина втрачає відчуття цілісності буття, підмінюючи її численними "симулякрами".

Отже, розпізнання розсудку і розуму як самим педагогічним мисленням, так і всередині нього є необхідним. І все це безпосередньо стосується *логіки педагогічного мислення*.

Школа покликана вчити. Не вчити *і* виховувати – а саме *вчити*. Чому вчити? – Вмінню мислити. Ум є здібність і вміння *бути людиною*. Входити в образ людини, *образовываться* (рос.). Уміння *розпізнавати*, першою чергою – *добро і зло* (в їх істотності, за їх іманентною логікою, а не за зовнішньою міркою заповідей, кодексів, повчань). Якщо навчання редуковано до передачі корисних відомостей (інформації), то воно, звісно, повинно доповнюватися "вихованням" як "щепленням цінностей", тобто передачею корисних даних про те, "як себе поводити".

Питанням "як навчити мисленню?" стурбований і Мартін Гайдеґґер у своїх лекціях "Що називається мисленням?". На мій погляд, для розуміння самого *єства педагогічного мислення* до слів німецького мислителя варто прислухатися.

Предмет турбот педагогічного мислення – *навчання*. "Що таке навчання? Людина вчиться остільки, оскільки вона всі свої справи і вчинки приводить у відповідність з тим, що до неї в тому чи іншому випадку звернено по істині. Мисленню ми вчимося, вслуховуючись (рос. – *внимая*) в те, що дане для думки"[1].

І тут же М. Гайдеґґер розгортає аналогію мислення з ручною роботою з виготовлення шафки: "Ми намагаємося тут вчитися мисленню. Можливо,

[1] Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 25.

мислення – це лише щось подібне до створення деякої шафки. За будь-якого випадку, це є ручною роботою (Hand-Werk)"[1]. "Учень столяра, наприклад, той, хто вчиться майструвати шафки і подібні речі, під час навчання вправляється не тільки у навичках у застосуванні інструментів. Він також ознайомлюється не тільки з прийнятими формами речей, які йому потрібно створювати. Він *приводить себе*, якщо стає справжнім столяром, насамперед *у відповідність з різними породами дерева і з образами, що сплять у них, з деревом, як воно в прихованій повноті своєї істоти вступає в помешкання людини*. Це ставлення до дерева є опорним для його ремесла (Handwerk). Без цього ставлення до дерева воно залишається висіти в пустоті голої діяльності. Зайнятість нею за такого випадку визначається винятково ринком. Будь-яке ремесло, всяка людська діяльність завжди перебувають під загрозою цієї небезпеки"[2] (курсивом виділено мною).

Ж. Дерріда, аналізуючи це місце з Гайдеґґера, зауважує: "Справжній столяр приводить себе у відповідність з прихованою повнотою істотності дерева, а не з інструментом або споживною цінністю. Але з прихованою повнотою тією мірою, якою вона 'вступає в обжите місце'… а саме в місце..., обжите *людиною*. Жодної майстерності... столяра не було б без цієї відповідності між істотністю дерева та істотністю людини, відповідності як буття, наданого житлу"[3]. Без цієї відповідності до істотності дерева, яка сама прийшла у відповідність з житлом людини, діяльність була б *пустою*. – В якому смислі? Зовсім безглуздою? – Ні, але *по-людськи пустою*, тому що залишилася б заняттям, просто кажучи, орієнтованим на Geschaft, торгівлю або гонитву за прибутком (корисна активність, утилітаризм, що керований капіталом)[4].

Чи стосується це істотності педагогічного мислення? Найбезпосередніше. Саме тут відповідь на запитання, чому *педагогічне* мислення повинно бути не-інженерним, не-проективним, не-технологічним, а власне *мисленням* як таким, як здатністю приводити себе у відповідність до свого "предмета", до "*образів*, що сплять у ньому", щоб сама суть справи утворювалася (*образовывалась*). Саме педагогу – *вводити приховану повноту* свого "предмета" у "житло людини", у світ людини, тобто не конструювати,

---

[1] Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 101.

[2] Там само. — С. 100.

[3] Деррида Ж. Geschlecht II: Рука Хайдеггера / Ж. Деррида // Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 306—307.

[4] Там само. — С. 307.

збираючи по частинах, а одразу бачити цю приховану повноту людської істотності та *сприяти вступанню* її в місце, обжите людьми, в культуру як способи найрізноманітніших звернень людей одне до одного і тим самим до самих себе. І ось що тут постає найбільш цікавим: мислення (тобто діяльність, мисляча діяльність і діяльне мислення) педагога повинно відповідати не тільки своєму "предмету", але *бути тим же самим*, що він, педагог, викликає в учнів, до чого він залучає своїх учнів: адже саме воно (разом з учителем) в кожному предметі вивчення (мова, математика, література, географія, біологія, історія) повинні *входити у відповідність з образами, що сплять у них, і вводити їх приховану повноту в житло людини*, тобто адекватно розпредмечувати (а не використовувати, препарувати, запам'ятовувати схеми утилізації для бездумного просуджування на продаж – на оцінку). Ось чому М. Гайдеґґер говорить, що вчити ще трудніше, ніж вчитися: вчителю потрібно вчитися набагато більше, ніж учням, – *вчитися даванню вчитись*[1]. Як мені уявляється, саме в цій точці й спрацьовує геґелівський принцип збігу (тотожності) діалектики, логіки і теорії пізнання.

Такою, на мою думку, є *справжність* мислення, педагогічного мислення. Проте в реальності соціуму, який, за словами А.М. Пятигорського, "ще не сезон для думки", важко втриматися на висоті істинного, справжнього, дійсного, тут розум далеко не завжди виступає в розумних формах, найчастіше – у формах граничного нерозуму. Ж. Дерріда зауважує: "Несправжнє, як признається Гайдеґґер, постійно заражує і контамінує справжнє, справжній столяр-червонодеревник стає постачальником меблів для 'великих площ' (супермаркетів), а ремесло помешкання... перетворюється на міжнародне виробництво"[2].

Праця істинних педагогів, справжніх майстрів своєї справи, завжди перебуває під загрозою втручання, псування і руйнації представників інтересів та логіки сучасного соціального супермаркету – чиновників міністерства освіти і подібних до нього структур. Для них сфера освіти – не майстерня, а *фабрика* (аж ніяк не "зірок", а конкурентноздатної робочої сили, в тому числі й інтелектуально-креативної). Суцільне і систематичне фабрикування – ось сумна суть сучасної освіти.

М. Гайдеґґер пише: "Будь-яка робота руки міститься (*покоится* – рос.) у мисленні. Тому мислення це найпростіше і тому найтрудніше ремесло

---

[1] Див.: Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 101.

[2] Деррида Ж. Geschlecht II: Рука Хайдеггера / Ж. Деррида // Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 307.

(Hand-Werk) людини, якщо воно, припустімо, здійснене власним чином”[1]. Педагогічне мислення – складне, важке ремесло, рукоділля. Ну хоча б не заважали цій роботі всілякі *фабриканти* – ні, не буржуї-капіталісти, а їх чиновні прислужники, фабриканти численних методичних інструкцій, суцільні чиновні писаки, які й справи справжньої не відають, – суцільний блуд, рукоблудство.

Педагогічне мислення гостро потребує руки *майстра*, а не *механіка*. Педагог і повинен бути майстром (за образом і подобою червонодеревника), а не механіком, інженером чи менеджером. Правда, і останні можуть свою працю здійснювати не грубо, топорно, а *майстерно*, проте слід пам’ятати: у них, на відміну від педа-гога, що веде, вводить дитину у світ людини, в ситуацію людини, в ситуацію думки, стан (*со-стояние* – рос.) мислення, зовсім інша *справа*. Відповідно – зовсім *інше мислення*.

[1] Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 101.

Глава 2

ДУХ, ДУША, ДУХОВНІСТЬ У КОНТЕКСТІ РОЗПІЗНАННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ

Якщо, як стверджувалося у попередній главі, педагогічне мислення має відповідати своєму "предметові", то своєчасним буде звернення до категоріальної аналітики реалій *духовно-душевного* світу людини.

Відомо, що поняттям "*дух*", "*душа*", "*духовність*" дуже не щастило в радянській філософії. Як поняття вони були просто вилучені із філософського обігу, а якщо й функціонували у текстах, то лише на рівні метафор, які ні до чого не зобов'язують, й навіть не метафор, а просто слів. Ідеологічна упередженість проти таких "ідеалістичних" понять, сакральне ствлення до "священних текстів" засновників революційного вчення, які ці терміни вживали з іронічним відтінком – один бік справи, інший же – у тому, що тоталітарні режими відверто ворожі самій проблематиці духу. Добрі сказане Олексієм Босенком: "У нас узагалі немає проблеми духу, у нас є проблема затхлого, онучного духу"[1] .Тоталітарні режими люблять користуватись терміном "світогляд", оскільки отут легше здійснити підміну й чітко відділити наш світогляд від чужого й навіть ворожого.

Треба зазначити, що в останні роки з'являється низка публікацій стосовно проблеми духу, душі, духовності. Водночас не можна не зауважити, що розробка проблеми ідеального, здійснена в радянські часи Е. В. Ільєнковим та його "школою", гостра полеміка навколо цієї категорії – має принципове значення для адекватного розуміння способу існування духовного як такого.

Дивний парадокс нашого часу: відродження духовності є дійсно насущним завданням. Адже суспільство задихається серед продуктів напіврозпаду минулих форм життя. Проте на місце войовничої атеїстичної

[1] Босенко О. В. Феноменологія часу: спроба філософської алітерації / О. В. Босенко // Філософська та соціологічна думка. – 1992 . - № 2. - С . 74.

пропаганди прийшла не менш зухвала та суцільна релігійна пропаганда, бездарна, а втім, як і будь-яка пропаганда. Не вистачає ще нам масових культ-походів до церкви під наглядом пильного "секретаря з ідеології". Звісно, для нас це не є чимось страшним: ми звикли до "казарми". Атмосфера дійсної свободи – ось що для нас є нестерпним.

А дух як такий дійсно якимось неосяжним чином пов'язаний зі свободою. Саме в духові стверджується: "індивідуум проти стадності, внутрішня достовірність проти документа, музикальність проти глухоти, особистісне розуміння проти авторитету, моральна фантазія проти вимуштруваного обов'язку, богоподібність проти випадковості генотипу"[1] .

Як правило, і дух, і душу відносять до сфери "внутрішнього світу" людини. Проте як розпізнавати власне *душевні* та *духовні* феномени? Поняття "душа" й "дух", "душевне" та "духовне" не піддаються строгій логічній дистинкції. Отут "логіка твердих тіл" є безпорадною та недоречною: душу і дух не займають ніякого "місця" у просторі фізичного світу, їх простір метафізичний, тобто власне *душевний* та *духовний*. О. Шпенглєр пише: "Недаремно кожна мова своїми тисячоразово заплутаними позначеннями застерігає від намірів теоретично розчленовувати й упорядковувати душевне. Отут упорядковувати нічого"[2]. Смисл внутрішньо-інтонаційного розпізнання душевного та духовного проступає тоді, коли ми у своєму емпіричному досвіді зустрічаємося з їх антиподами – з бездушністю та бездуховністю. Бездушна непроникність суб'єктного буття, його суто речова щільність, жорсткість, неподатливість, черствість. Бездушним є підкорення велінь серця вимогам холодного та обачливого розсудку (який зазвичай видає себе за розум). Безконечно *бездушними* є "*анализ, рассудочность, чинность*" (Ігор Северянін). *Бездуховним* є заземлене вихолощення людських прагнень, замикання на емпіричній кінцевості та речовості. Бездуховним є утвердження обумовленого на противагу (і головне – за рахунок) безумовного, відносного – на противагу абсолютному, кінцевого та тимчасового – за рахунок безконечного та вічного.

З точки зору розсудку – усе це "емоції", а не наука. Розсудок прагне однозначного розрізнення, вбачаючи в ньому майже останній критерій "об'єктивності".

---

[1] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 60.

[2] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 470.

Розпізнання – бавлення розсудку, ваблення до розняття цілого. Проте перш ніж розпізнати, треба побачити ціле. Такого бачення розсудок позбавлений. Предметне буття у зовнішньому досвіді дане як водночас цілісне й у собі розпізнане. Тому в своїй розпізнавальній активності розсудок має справу вже з готовим: усі відбулося, сталося, встановилося до нього й без нього. Розсудок лише закріплює предметну розпізнанність особливою процедурою, вичленовуючи й каталогізуючи розпізнавальні ознаки з метою міцного оволодіння предметами. За всім цим приховується корисність: щоб утримати зміст для використання, його треба роз'яти, розкласти за ознаками, вийняти з нього "душу", позбавити іманентної життєвості. І тоді зміст легко піддається утилізації, маніпулюванню: змертвіле добре "слугує", не чинить опору, дозволяє робити з собою все, що заманеться, як заманеться й для чого заманеться. "Розтлінний розсудок" (П. О. Флоренський), який некрофільствує та розпаскуджує, є чеснотою "наукового пізнання", що піддає тортурам природу на предмет придатності до вживання. Ґвалт над єством у протиприродній формі, вперте й небезуспішне підбиття природи до злягання з людиною творить сутність "сучасної цивілізації". Невгамовний, самовдоволений, всепереможний розсудок, який хитро маскується під "здоровий глузд" і навіть під "розум", – виплодок такого злягання, хоча саме він, розсудок, і благословляв, і "свічку тримав"...

Розсудок, що виганяє "душу" з будь-якого змісту, недоречний у розмові про душу й дух. "Дух розсудку", розсудковий дух узагалі є щось непристойне; хоча має рацію К. А. Свасьян, відзначаючи розсудковий характер цілої новоєвропейської духовності, коли нормою сприйняття виступає "фізика твердих тіл".

Якщо постало завдання смислового розпізнання "душі" й "духу", то треба згадати, що розсудок не знає й знати не може розпізнання (роз-упізнання) як такого, його "норма" – відмінність, а не інші лики того самого. Отже, проблема не в розпізнанні як суб'єктивному акті пізнавальної рефлексії, а в тому, як щось реальне само-розпізнає собі, являючи лики, образи єдиного, неподільного й водночас у самому собі багатоманітно розпізнаного, проте для проникнення, розуміння такої живої сутності потрібне інакше пізнання, інакший спосіб ставлення. Розсудок за допомогою свого схематизму оволодіває *змістом* як *вмістом*, виштовхуючи з нього "душу", форму. Над-розсудковий спосіб проникнення є становленням себе змістом. Не міркувати "про зміст", а самому, всім єством своїм, ставати цим змістом, жити його життям, зживати його собою, й тим самим дати йому розкритися вільно й світло, прозоро, розкритися собою, розпізнатися й

розпізнаватись разом з ним, *зазнаючи* (але не випитуючи, не допитуючи, не досікуючись) його само-розпізнання, його "неспокою в собі" як власної муки. Проте для цього потрібен інакший досвід. Отож, поняття "дух" і "душа" не піддаються розсудковій рефлексії, строго логічній дистинкції. Вони невизначувані через звичну дефініцію – через рід та видові специфікації. Спроби ж визначення через хрестоматійний образ ("матерія є філософська категорія для позначення...") ні до чого путящого не приводять. Читаємо в одній, вельми цікавій та змістовній, монографії: "дух – це філософська категорія для позначення здатності людини розкривати зміст буття в його достеменності й за допомогою цього ставитися конструктивно й творчо до власної життєдіяльності"[1] . Звісно, певна суть справи отут схоплена. Але відсутній дух як такий. Виявляється, "дух" – це лишень "категорія", яка, по-перше, "слугує" (обслуговує, прислуговує), а по-друге, слугує-то лишень для "позначення", немов дороговказ... За такого розуміння категорія є лише абстракцією для скороченого позначення якоїсь реальності, чи то об'єктивної, чи то суб'єктивної.

Ясна річ, можна (чому б не можна?!) розглядати дух мов якусь абстракцію, що позначає реальну людську здатність, як і під категорією "душа" мати на увазі якесь "сполучення психічних функцій". Хоч би те скільки ми сполучали психічні та інші, які завгодно, "функції", з цього "акту" "душа" не народитися, не вийде... Виходить, що, узагалі-то, насправді, ніякої "душі" (й "духу") немає, а є лише розпливчаті, неточні, зміфологізовані назви, які лише затемнюють суть справи й перешкоджають позитивному, строго науковому дослідженню законів "внутрішнього світу людини". "Дух" і "душа" – не більше ніж опоетизовані образи, які досить неадекватно виражають те, що дійсно відбувається в людській психіці й у духовній ("надбудовній") царині суспільно-людського буття. Що ж, такий підхід має свою логіку, але він нічого не пояснює. Точніше, саме пояснює, намагається пояснити, простежуючи лінії детермінації, закономірні зв'язки тощо. Але при цьому, хоч би який зміст видобували, ми постійно залишаємося по той бік власне духу й власне душі, ясна річ, якщо стояти на точці зору визнання *повноцінної реальності* того й іншого.

Чи можуть "дух" і "душа" виступати як категорії? Чом би й ні, але як абстракції вони не мають жодного змісту й лишень щось там собі позначають, указують на те, що може бути розкрите й без цих "слів". Якщо ж категорії брати не абстрактно-розсудково як порожні форми, ззовні

[1] Пролеев С. В. Духовность и бытие человека / С. В. Пролеев. — К. : Наукова думка, 1992. — С. 16—17.

чимось наповнювані, а цілком конкретно, *спекулятивно-конкретно*, то в такому разі вони постають немовби "живими суб'єктами", вони наповнені змістом, позаяк утворюють точки, вузли "злютування" (й злютовування), зрощення людини й світу; вони є ритмом становлення субстанції суб'єктом. Так зрозуміла категорія виступає визначенням субстанції, яке стає субстанціальним визначенням людини. Будучи людським визначенням, категорія здійснює змістовність Універсуму в живому поступі людської суб'єктивності, втримуючи людську причетність до буття. Отже, "дух" і "душа" є визначення саме субстанції, вони онтологічно вкорінені, а тому вони можуть бути й визначеннями природи людини.

У такому розумінні "душа" й "дух", безперечно, є категоріями, але – не тільки й не стільки категоріями. *Душа* – принцип самосущості, *саморухомості* глибин буття. *Дух* – принцип *всеєдності* сутнього, й навіть не просто „принцип", а як реально здійснювана всеєдність у її розкритості назустріч людині, у її прагненні, спрямованості до людини. Всеєдине тяжіє до втілення, до *усамітнення* – у людині, у людській свободі, у суб'єктній саморухомості. Якщо в основі сталого – становлення, то в основі необхідності – воля, в основі каузальності – доля (О. Шпенглєр), в основі неживого – живе . Отже, "душа" й "дух" – одвічні, поза простором і часом.

Звичайне (розсудкове) пізнавання поєднане з зовнішнім досвідом та його неминучою суб'єкт-об'єктною опозицією. З позицій такого досвіду й такого пізнавання "душа" разом з "духом" являють собою щось лишень "суб'єктивне", позірне. Той факт, що душевно-духовна реальність є *конкретною у собі-і-для-себе реальністю*, *об'єктивністю* вищого порядку, виявляється при радикальній зміні установки свідомості, у внутрішньому досвіді. Останній же не – це не якесь "самоспостереження", проста реєстрація своїх психічних та інших станів як об'єкта, а живий безпосередній досвід, досвід *безпосередності*. С. Л. Франк називає його "живим знанням", "знанням-життям": Про такий досвід йдеться у М. О. Бердяєва: "Не зраціоналізований, первинний, живий досвід і є саме безмірне, безконечне життя до раціонального розпаду на суб'єкт та об'єкт"[1] . Саме в такому досвіді й дане буття як таке, перш будь-якого „розтинання духу" (М. О. Бердяєв). Зраціоналізований, зрозсудлений досвід каламутить чисті витоки буття, воно в ньому вже препароване, позбавлене душі. До речі, чи не є такою грандіозною за задумом і виконанням спробою

[1] Бердяев Н.А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : Правда, 1989— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 46.

звернутися саме до такого первинного живого досвіду й крізь нього виразити суще –“суб’єкт-об’єкт” Шеллінга, як і спекулятивно-конкретне, Абсолютне Поняття Геґеля?

“Дух є чимось, – говорить І. О. Ільїн, – що кожен з нас не раз переживав у своєму досвіді й що всім нам є доступним”[1] . У якому досвіді? – Саме в тому, про який йдеться й у С .Л. Франка, М. О. Бердяєва та ін.

Первинність живого досвіду може бути проблематичною з точки зору абстрактного протиставлення матеріалізму та ідеалізму. Проте якщо стати на шлях розумного споглядання цього досвіду, або хоча б “пригадування” (Платон) його, для нас він набуває рис безумовності. Він є безумовною реальністю. Знання, що його виношують у глибинах життєвого (а не просто житейського, буденно-повсякденного) досвіду, знання, у якому бере участь усе наше єство, *значиміше* для нас, ніж будь-які засвідчені наукою факти, більш *істинне*, ніж результати неупередженого предметного спостереження. Глибинна очевидність, суб’єктивна вирогідність такого знання, яка розкриває нам особливу реальність, особливий спосіб існування реальності, зрозуміло, не аргумент у наукових дебатах, хоча сама позитивна наука всуціль ґрунтується на власних позалогічних очевидностях.

Самовірогідність живого досвіду взагалі не “аргумент”; вона не потребує доказів. У царині філософії (яка за своєю суттю є мислячим душевно-духовним досвідом) логічна аргументація аж ніяк не посідає перше місце. Мав рацію Л. Шестов: всі докази для того тільки й створені, щоб підтримувати “директиви, що виходять від розуму”[2] . Просвічування товщі живого, безпосереднього, первинного досвіду ззовні “у світлі директив розуму” – це найкращий спосіб спростування такого досвіду, а при цьому “доводитися” одна-єдина “вірогідність” – самого розуму (точніше, розуму, що втратив гідність і віддався розсудкові). Але ж, по суті, розум веде свій родовід саме з глибин живого досвіду: він укорінений у ньому, й через нього пов'язаний з безконечною розумністю усього сущого. *Переривання цих коренів* перетворює розум на нечулий розсудок.

Та особлива реальність, яка відкривається нам у безпосередньому живому, нерозпізнано душевно-духовному досвіді, має таку саму – душевно - духовну природу. Ця реальність не є *об’єктом* внутрішнього живого досвіду, вона не дана нам, ми не зустрічаємось із нею, цю реальність ми “маємо” у тій цілковито особливій формі, що “самі *єсмь* те, що ми маємо. Це є

[1] Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 307.

[2] Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж: YMCA — PRESS, 1975. — С. 63.

реальність, яка *відкривається самій собі* – відкривається не через те, що хтось інший на неї дивиться, а через те, що саме її *буття* є безпосереднє *буття-для-себе*, *самопрозорість*"[1] . Такою є позиція С. Л. Франка. Згадаймо, що й у Геґеля самоодкровення належить природі духу, що дух не є щось абстрактно просте, але є щось, що у своїй простоті відрізняє себе від самого себе, не щось, готове вже до свого прояву, не якесь єство, що приховується за масою явищ, але те, що воістину дійсне завдяки певним формам свого необхідного самовиявлення.[2]

Ця думка Геґеля набуває реального сенсу саме в контексті звертання до первинного, живого, внутрішнього досвіду. Геґелівське живе спекулятивне споглядання утримує цілісність проникання у предмет як тотожність суб'єкта і об'єкта. Геґелівська думка (мисляча інтуїція, зрощення мислення з потужністю продуктивної уяви) втримує свій поступ у царині духовного як такого, не вимудрованого, вигаданого, відстороненого, а реального. Мислячому духові Геґеля був доступний досвід цілісного споглядання того первинного, живого досвіду, про який йдеться у С. Л. Франка, М. О. Бердяєва та ін. Причому Геґель не говорить багато про такий досвід, він просто не полишає його, систематично заглиблюється у нього й робить разючі відкриття, зрозумілі лише для "посвячених", тобто тих, хто має досвід такого досвіду.

Досвідом особливої (духовної) реальності, яка відкривається сама собі, є *ми самі*. У самих собі, самими собою ми відкриваємо інакший вимір буття, непрозорий для предметної установки свідомості, не охоплюваний звичайною "логікою твердих тіл", неверифікований будь-яким іншим способом і такий, що не потребує іншо-верифікації, позаяк він *розкриває себе самому собі*, відкривається нам. Ця первинно нерозпізнана духовна (вона ж – душевна) реальність само-розпізнає себе як "душевне" та "духовне", розкриваючи себе як душу та дух.

Наше „внутрішнє" буття – це безпосереднє *само-буття*, де відсутня протилежність суб'єкта та об'єкта; це – не „вміст", а те, що вміщує (рос. – „*со-держание*"), всеєдність, що існує як одиничне[3] . Безпосереднє самобуття

---

[1] Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика чєловеческого бытия / С. Л. Франк // Реальность и человек / С. Л. Франк. — М. : Республика, 1997— .— (Мыслители XX века). — С. 34.

[2] Див.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 6 —27.

[3] Див.: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 334.

як єдність безпосереднього буття та єства є “душа”. Ми цілком можемо відчувати її, переживати мов якусь живу істоту, цілісну, просту й водночас розпізнану в собі. Проте – розпізнану в певний спосіб: отут немає частин, сукупність яких творили б ціле. Цілісно душа присутня у кожній своїй частині, у кожній своїй миті. Кожний момент, кожна мить душевного життя є цілим, дорівнює цілому й навіть енергійно перевищує його. Душа позапросторова, вона – це чистий час, і водночас – якась надчасова єдність. Усеєдність, узята як одне, є безмежністю, необмеженістю, безоднею. Пригадаймо безсмертного Геракліта Ефеського: “Меж душі не віднайдеш, хоч би кожною дорогою ти йшов: такий глибокий логос має”. Де ж межа душі? Якщо душа є позапросторовою, надпросторовою, вона й не може мати просторової межі, її межа є смисловою. Проте душу й є живий сенс, смислова реальність яка дана самій собі й відкривається сама собі. Безмежність її покладена в часі як трансцендування, яке становить спосіб існування душі, саме життя її. Безнастанне переступання меж, кордонів, переступання себе в іншому й про-ступання собою, виявлення себе в іншому та іншого в собі – ось чому не віднайти меж душі, “хоч би якою дорогою ти йшов”. Вона всюди і ніде, вона всюдисуща, й водночас вона безпосередньо є моя душа, щось одинично-унікальне, незвідне й неподільне.

С. Л. Франк розглядає трансцендування безпосереднього самобуття назовні та всередину. Перше трансцендування є зустріччю з “Ти”, яка, власне, й конституює безпосереднє самобуття як “Я”; одкровення “Ти” розкриває для мене споріднену мені реальність й водночас виявляється наша причетність до самого осереддя реальності як такої.[1] Друге трансцендування, яке імпліцитно міститься у першому й немов випливає з нього, є самозаглиблення душі, трансцендування углиб – у дух як такий, що надає душевному буттю такої потрібної йому об’єктивності. “Філософія неосяжного” С. Л. Франка переконливо окреслює шлях виявлення духу через самого себе, у собі, й крізь себе – у бутті, у його засадах, а тим самим – у світі.

Погляд, звернений усередину безпосереднього самобуття, не може не виявити в душі присутності іншого, – ні, не чужого, але інакшого. Сама надлишковість душі як змісто-втримання свідчить про невблаганне проникнення іншого. Оточена з усіх боків твердими тілами, предметами-речами, душа протистоїть їм. Вона організує своє власне тіло й діяльнісно

[1] Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 347—385.

допасовує форми руху одушевленого тіла до форм та розташування зовнішніх тіл, рухаючись "уздовж" їхніх форм і тим самим маючи у собі ці форми. Проте джерело життя душі – не в самих цих формах, ідеалізованих, знятих, асимільованих. Можливо, джерело дає тіло? Безперечно, тіло певним чином підживлює душу, але лишень її життя, проте не воно, тіло, дає й живить це життя. Душа – не "утриманка" тіла, це вона його утримує-вмішує.

Душа – це дихання, але чим вона дихає? Чим живе душа як така, що "має логос, що сам побільшується" (Геракліт), як саморухома ентелехія (Аристотель)? Чому не вгасає, мов полум'я, яке пожерло свій матеріал? Присутність іншого, спорідненого за способом буття, але такого, що перевищує снагу самої душі й дарує їй її іманентну надлишковість, є нічим іншим, як *духом*. Трансцендування безпосереднього самобуття (душі) вглиб, у саму свою засаду є її проривом до духу, поринанням у духовне буття. Тим самим безпосереднє самобуття здобуває об'єктивність, "актуальну реальність на противагу потенційності – буття у значимості в собі й по собі, завершене, взасадничене, міцне, що діє саме як таке, – на противагу недовершеному, невзасадниченому, такому, що прагне, лишень потенційному – у безпосередньому самобутті. Це і є те, що ми переживаємо як 'дух' або 'духовну діяльність' і без цього, по суті, не може обійтися наше суб'єктивне безпосереднє самобуття"[1].

Проте цей внутрішній прорив душі до своєї засади, до духу як такого, є вторинним, позаяк душа засадово є дух. Як суб'єктивна монада душа утворена духом; з трансцендентних ниток духу зіткана кожна душа з її унікально-неповторним орнаментом. Крім духу, душі немає з чого бути. Якщо душа – дихання, то її "дихальник" – дух і тільки дух. Не буває так, що спочатку щось дихає, а вже згодом з'являється те, чим вона дихає. Усе з'являється, утворюється одразу водночас, якщо взагалі "з'являється", а не існує одвічно. Душа у собі є духом, суб'єктивним духом. Той "прорив до духу", до духовної реальності, про який йдеться у С.Л. Франка, є зустріч суб'єктивного духу з духом об'єктивним та абсолютним. Це – прагнення душі здобути немов би друге дихання. Настраждавшись у затхлій атмосфері повсякденності, задихаючись у смороді цивілізації, де "дух виродився в духовність" (М. Бубер), а духовність стала душком, душа, позбавляючись кисневої нестачі, проривається до чистих джерел. С. Л. Франк пише: "духовне або ідеально-розумне 'я' безпосередньо виступає як об'єктивна та наддиндивідуальна інстанція в нас і водночас як останнє, абсолютне коріння

[1] Там само. — С. 392.

нашої особистості. У його особі ми усвідомлюємо себе знаряддям або медіумом чогось вищого, ніж якесь окреме ‘я’, і, з іншого боку, не сліпим та зовнішнім його знаряддям, а саме центральною силою, найглибше єство якої полягає у здійсненні наднидивідуальної, об’єктивної мети. Саме єство нашої душі, нашого ‘я’ отут виявляється як творча сила живої об’єктивної ідеї, як дух, що протистоїть не тільки безформенній стихії душевного життя, але такою інстанцією чисто душевної якості, що формує її. Дух є початком зовсім іншого ладу в душевному житті, не іманентною, а трансцендентною силою, що формує його, ‘глибоким логос, притаманний душі, що сам себе живить’, за виразом Геракліта, ‘розумною частиною душі’, в описі Платона, ‘діяльним розумом’, за характеристикою тверезого Аристотеля. Своєрідність його переживання, говорячи коротко, у тому, що в його подобі ми безпосередньо маємо ту корінну та найглибшу єдність нашого ‘я’, яку пов’язує наше душевне єство із наднидивідуальною сферою абсолютного, або, інакше кажучи, яким є самий цей зв'язок, саме випромінення абсолютної наднидивідуальної єдності в обмежену сферу душевної єдності індивіда”[1] .

Дух – це особливий вимір людського буття, точніше, не просто “вимір” (позаяк він – безмірність буття), а еманація самої суті буття як власне людського. В онтологічному плані ця суть грунтується на засадовій причетності людини до безконечних смислів всезагального універсального буття: “людина – отвір буття”, вона “вкинена в істину буття” (М. Гайдеґґер). Екзистенціальна ж площина духу покладена в переживанні причетності “я” до світів інших суб’єктів. У такому переживанні долається межа між “моїм” та “чужим”, позаяк чогось цілковито іншого для духу не існує (Геґель), проте без владного зазіхання на іншу суб’єктність.

Дух є діяльністю, але водночас дух є щось особливе в діяльності, тим, що робить її власне людською й зберігає міру її людяності. Міра ця визначена одвічним прагненням людини до Істини, Добра й Краси, які творять абсолютні засади духу, або ж – засади абсолютного духу. Щодо абсолютного доцільність завжди виступає підпорядкованим моментом. Зазіхання доцільного на повне поглинання і підпорядкування духовного є проявом претензій цивілізації на панування над культурою.

Геґель вважав, що будь-яка діяльність духу є ніщо інше, як різні способи приведення зовнішнього до внутрішнього, яке й є сам дух; і тільки

[1] Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк // Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. — СПб. : Наука, 1995— .— (Серия “Слово о сущем”). — С. 551.

через це повертання, через цю ідеалізацію, або асиміляцію, зовнішнього дух стає духом і є духом; будь-яка діяльність духу є осягненням ним самого себе.[1] "Асиміляція зовнішнього" у даному разі означає те розпредмечування змісту предмета діяльності, яке здійснюється в товщі останньої. Поза цим залученням суб'єкта до змісту того, з чим він має справу, духу ще немає, а є просто позапокладений предмет, у який необхідно внести потрібну – не йому, предмету, а суб'єкту – форму. Ось сама-то іманентність суб'єкта змістові предмета діяльності, коли він не просто вносить форму, а перетворює щось незримо суще й у предметі, й у бутті, й у самому собі, либонь, наближає нас до розуміння *єства духу*.

Суб'єктне буття, буття людської самості, душі неможливе поза неперервною суцільністю форм життєдіяльності, які успадковані від історії. Передавання їх від генерації до генерації, від людини до людини, яке триває одвічно, – абсолютна умова для здійснення актуальної життєдіяльності. Сама форма життєдіяльності, узята процесійно, і є щонайчистіше в діяльності, трансцендентальне, позаяк вона не обтяжена емпіричним змістом (хоча й не існує без нього і майже ніколи як така не усвідомлюється суб'єктом). У самій цій формі немає плоті, вона безтілесна, надчуттєва, але форму власне людського почуття здатна набувати в естетичному переживанні. Вона безперервно скидає свої тимчасові тіла й живе цим перетворенням, перевтіленням, живе в цьому пере-в-тіленні.

Саме це "*щонайчистіше*" у діяльності й є, власне, "тканиною" духу, його субстратом. Саме через таку "чистоту" й здійснюється вкорінення індивіда в історії та культурі. Точніше, дух – це вкоріненість не стільки в історії, скільки в культурі, що являє собою непротяжність та недетермінованість історії (О. В. Босенко).

Найімовірніше, на такому "рівні" й присутній дух у діяльності. У діяльності дух є *споглядання*м, у спогляданні – *діяльністю*, у переживанні – його *змістовністю*, софійністю, у думці – її *чуттєвою насиченістю* та виразністю. Дух – це немовби завжди голос "*іншого*", *трансцендентальне відлуння,* у якому я чую не себе самого, відкинутого назад від перешкоди, але – інтонацію самого буття, його неприхованості, – як відповідь (відблиск, світіння, випромінення) на моє запитування.

Дух не є самою діяльністю, він її трансцендентальна площина, й навіть не "площина", й не "рівень", а *субстанція*, яка рівною мірою є *суб'єктом*.

---

[1] Див.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — С. 19.

Становлення субстанції суб'єктом і наповнення суб'єкта субстанціальним змістом – єдиний процес, який може бути витлумачений як реальний рух духу.

У якому розумінні дух є субстанцією людського буття? Хоча б у тому, що згадана вище *форма* життєдіяльності, "щонайчистіша" форма визначена сама собою й творить саму можливість власне людської дії та власне людського відношення. Предметно-речовинні чинники, обставини, результати, акцесуари – акцидентальні й скороминущі А якщо зрозуміти, що "*чисті*" форми якимось таємничим чином успадковують усезагальні форми самого універсуму, саму безмірність його, і є формами розвитку та здійснення всезагального буття як такого, то субстанціальність цих форм, які є не просто формами духу, а самим духом у його неспокої – не викликає особливих сумнівів. Ясна річ, за умови абстрагування від раціоналістичної парадигми протиставлення "матеріалізму" та "ідеалізму". Діалектика духу – це передовсім діалектика трансцендентного та іманентного, субстанціального та суб'єктного, духовного та душевного.

Як я можу знати про реальність духу? Як узагалі можливий дух як реальність? Яким чином виявляється-розпізнається ця реальність саме як реальність духу? Сам собою дух не є знанням, як і не є він предметом-об'єктом пізнання. За ситуації крутого залому долі, коли злі обставини намагаються випробовувати нас на "злам", нам зичать не втрачати "присутності духу". Справді, будь-які біди, халепи, нещастя та втрати можна перенести, перетерпіти, пережити, якщо зберігається "присутність духу". Можливо, *присутність* як така (при-суть-ність) і є способом явленності духу?

Дух не існує поза необхідними формами свого самовиявлення і повз них (Геґель). Дух "присутній" у цих формах. Щоправда, наш божевільний та знебожений, спустошений та затхлий час що є сили намагається і душу, й дух людини перетворити на суцільні "*присутственные места*", мало не на "місця загального користування"… Доки ми протистоїмо цьому, протистоїмо своєму часові, його злобо-денності, ми й зберігаємо дух у собі. А можливо, сама присутність духу дає нам снагу встояти, – хто знає...

Дух виявляє себе, маніфестує себе не як об'єкт, що дозволяє приписати собі ті чи інші предикати-ознаки. Але він і не є нашим власним предикатом, ознакою, властивістю, рисою. Дух є щось істотно невід'ємне від нас самих: адже втрата "присутності духу" рівнозначна втраті самого себе, й утраті – онтологічній. І водночас дух є щось таке, що багаторазово перевищує наші сили, наш досвід, нашу сутність і єство. Дух – спів-мірний нам і водночас

неспівмірний з нами. Дух не є "дещо", він – ні-що, його „що" понад будь-яку "щойність" і "цеїсть", і тому він – ніщо. Проте таке "ніщо", у променях якого будь-яке "що" раптом стає видимим, значимим, сутнісно вкоріненим.

Дух як *реальність* є *ідеальністю* моїх "внутрішніх", душевно-духовних станів, коли вони дані не самі собою як такі, але коли крізь них випромінює інакше буття, інакша реальність. Це "інакше" не просто зовнішній світ предметних становищ, форм речей, що оточують мене (хоча останні, безперечно, подані, репрезентовані у свідомості). Бути інакшим, залишаючись при цьому самим собою, й означає мати, крім реального, ще й ідеальне буття (Геґель). Ідеальність – як світіння інакшим змістом крізь себе: самим собою являти-репрезентовувати "інакше".

Ідеальне як форма світиться відбитим світлом. Але де *джерело самого світла*? – Суспільне буття, культура, природа, універсум, субстанція? У такому разі "дух" – лишень безтілесна форма, яка неприкаянно ширяє (спосіб репрезентації як форма суспільно-людської життєдіяльності), форма всюдисуща, що зберігає себе у своїх тілесних перетвореннях. Невтомно-занепокоєний метаморфоз ідеальних (і при цьому цілком об'єктивних) форм є *спосіб існування духу*, але не сам дух як такий. Дух виявляє себе як форма "чистої діяльності" (Геґель), але ж як втримати його як власне дух, не редукуючи його до форм самовиявлення (адже поза ними, як каже Геґель, його в той самий час немає), не прийнявши ті чи інші форми за сам дух, за його єство?

"Інакше", що відкривається нам у самозаглибленні, те світло, що багаторазово відбивається, рефлектує крізь ідеальні форми та живить їх, є *реальність* не в формі об'єкта, не в образі "*Воно*", але в образі "*Ти-буття*". Як говорить М. Бубер: "Дух у його людському виявленні є відповідь людини своєму Ти"[1] . *Реальність* духу – це *ідеальність* будь-якого буття як такого, що подолало "Воновість" (рос. „*онность*" – Г. Д. Гачев), байдужу позапокладеність. Дух – це проступання у будь-якому фрагменті буття "Ти-буття", яке й відкривається людині, стаючи одкровенням духу. Буття, яке має на собі відбиток духу, завжди й неодмінно "*Ти-подібне*", воно звернене до мене, і я споглядуваний ним, ним мислимий, ним осмислений.

Здатність утримання буття в образі "Ти-буття", здатність до *відношення* (яку, згідно з М. Бубером, завжди "Я – Ти", а не "Я – Воно"), засадова причетність до самої суті буття, сприйнятливість до трансцендентного є, либонь, перебування в *реальності духу*. Дух живе в людському відношенні.

---

[1] Бубер М. Я и Ты / М. Бубер ; [пер. с нем. П. С. Гуревич] // Квинтэссенция: Филос. альманах. 1991. — М. : Политиздат, 1992. — С. 317.

Не втрачати “присутності духу” – значить не просто втримати самостояння у вертикалі духу, не просто зберегти опертя в духові, але всіляко перешкоджати перетворенню “Ти” на “Воно”, *вберегти у собі* здатність бачити, почувати, відчувати й розуміти “Ти-буття”, і тоді ніякий земний вплив будь-чого, ніякий тиск уречевлених обставин не зможе порядкувати моєю суб’єктивністю як простим об’єктом серед решти об’єктів.

Дух як такий вкорінює людину в універсальному бутті, у його засадах. Дух – світло незбагненне, самоодкровення *абсолютного* людині й *у людині*. Дух – самоодкровення абсолютного людиною. Проте виявляється воно *власними зусиллями* – не духу, а людини, досвідом людини, який може стати досвідом духу.

Зі звичайної точки зору усе виглядає досить просто: душа перебуває в тілі, а дух – у душі, складаючи, можливо, її найкращу частину. Усе це загалом і є “людина”. Але можливий й інакший погляд: душа не належить тілу, вона не є його “приналежністю”, вона не “при-“ й не “на-“ й узагалі не “лежить” (ось не лежить душа до... модульно-рейтингової системи, наприклад). Душа не є тим, що в людини наявне, що людина “має”.

Жива людина і є душа як така, але – лише мірою своєї “живості", своєї присутності (себе-покладеності) у кожному моменті своєї активності. Там, де людина діє суто розсудково, посередньо (тобто спустошено, байдуже), там і немає ніякої душі. Не тільки природа, а й душа не терпить порожнечі.

Душа є форма тіла (Аристотель, Фома Аквінський). Іншими словами, душа є та в собі безконечна форма, якою і у якій жива людина. Аврелій Августин уважав, що не душа міститься в тілі, а тіло – в душі, й безперечно мав рацію, якщо це співвідношення не уявляти собі просторово. Отже, тіло людини міститься в душі (душею тримається), а тіло і душа, своєю чергою, містяться (в-міщені) у духові. Дух – мов те, що обіймає собою і тіло, і душу. У такому разі, душа й тіло одухотворені, створені як такі саме духом. Звісно, “матрьошка” така суперечить здоровому глузду та матеріалістично-раціоналістичним звичкам. Проте розсудкові, за всієї його здоровості, навряд чи варто доручати роль експерта щодо таких делікатних питань.

Тіло як тіло живе завдяки диханню. Одушевлене тіло як душа живе ноуменальним диханням – духом . Щоправда, “дух” усяким буває, і у затхлій атмосфері дихати важко, якість та інтенсивність душевного життя безпосередньо залежати від джерела “живлення”.

Можна спробувати обернути співвідношення, і все розташується по-іншому: сам дух як такий є “диханням”, а його “повітрям”, його справжньою атмосферою – душа. Безтілесний, бездушний дух, який лишень ширяє,

прагне втілення, жадає одушевлення, запровадження, здійснення. Він задихається у розрідженій атмосфері горньої височини й здобуває своє справжнє дихання в душі, у ній о-живаючи й у неї в-тілюючись. Душа – плоть-оплот духу, тій пліт, на якому дух щасливо перепливає річку часу; траєкторія його руху (відстань між берегами) – лише рисочка між датами народження й смерті людини. Не бажаючи живитися стервом, дух дихає душами живих людей. Це тільки з точки зору душі видається, що вона дихає духом. Насправді ж нею дихають та її дихають, не вона живе, а її "живуть". Висотуючи живі соки життя людини, дух безжурно відкидає постарілі, зужилі, непотрібні оболонки-тіла, аби вселитися-вживитися-вдихатися в нові істоти, даруючи їм життя, але й енергійно ведучи до смерті. Переможна хода світового духу-дихання, його розмірений поступ супроводжується бевканням поховального дзвону, але – й криком новонароджених.

Проте дух, який живе *зужиманням* душ живих, не є дух як такий. Це – "дух бездушних порядків" (К. Маркс), дух соціуму, горизонталі соціальних становищ і установлень, дух "світу цього". Він не в змозі породити нічого живого, він не животворний, не здатний до одушевлення й навіть не прагне його. Дух соціуму (цивілізації) – тільки споживач і розкрадач (у найкращому випадку – розпорядник). Здійснюючи "онтологічну крадіжку" (С. М. Булгаков), він на свою потребу використовує те, що не створене не ним .

То що ж, для людини більш преференційним буде перший варіант співвідношення душі й духу? – Можливо. Й таки... "Дух є *дихання* Боже в природі й людині; *потаємне, внутрішнє світло в усіх сущих речах* , початок, що в усьому *животворить, осмислює, очищає*. Він *освячує* життя, щоб воно не перетворилося на. мертву, нестерпну пустелю, на хаос куряви і вихор злоби; але він же надає всьому сущому снагу, потрібну для того, щоб залучитися духу й стати духовним"[1] . Отже, дух як дихання, більше того – як "дихання Боже" – не такий вже і страшний для людини. Якщо ж душа людини створена духом та *вподібнена* йому (адже – "за образом та подобою"), то все радикально змінюється.

Іншими словами, можливий, так би мовити, *третій варіант* "пневматології духу". У першому дух був атмосферою, в іншому – душа. А отут – знімається "атмосферність" (*середовищність*) як така. І тоді співвідношення душі й духу буде *зустріччю* – зустріччю *двох дихань*.

[1] Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 308.

Якщо це так (якщо це можливо), то дух вже не постає простою "атмосферою", просто матеріалом для душе-будівництва й не засобом для душеспасіння, засобом для "*влаштування*" душі. Водночас дух – уже і не "вихователь", вигодовувач, який зневажливо височить (і лише вдає, що "годує-виховує" інших, а насправді *годує себе – іншими*[1]), під грізним поглядом якого душа стискається-зіщулюється в точку й не дає, таким чином, "дихати" собою.

У ситуації справжньої зустрічі "інше" ("інший") завжди є не "Воно", а "Ти". А тому: "стикаючись з кожним Ти, ми змішуємо своє дихання з диханням Ти – диханням вічності"[2] . Душа й дух, людина і абсолют, людина й історія, зрештою – а можливо, саме „" началі всіх начал" – людина з людиною воістину зустрічаються, стикаються-поєднуються як *два дихання*. Ця постава не має сталого ритму, міри, "механізму". Отут – суцільна *аритмія*, але тільки вона й дає дихати вільно. Тільки в ній відчутне серце як серце.

Чи іманентний дух душі, чи належить він моєму власному внутрішньому життю, чи ж він є щось трансцендентне? – Так формулює проблему С. Л. Франк і пропонує її напрочуд витончене розв'язання. Дух – це коріння, з якого виростає душа, він є та інстанція, яка надає душевному буттю в його суб'єктивності й потенційності справжньої актуальної реальності. Занурюючись у свій душевний досвід, ми виявляємо причетність до духовних реальностей, які перевищують нас (Істина, Добро, Краса). Отже, дух і трансцендентний, і іманентний душі. Між духом та душею (якщо можливе таке "між") – трансцендентно-іманентний стосунок. Діалектична *антиномічність* трансцендентного та іманентного не є якась абстракція, не спекулятивна вигадка: ця антиномічність є найвищий тонус усієї онтологічно-метафізичної проблематики: Бог і світ, Бог і людина, людина і світ. Душа є не просто "внутрішнє", мій стан або сукупність таких станів. Душевне буття, моє "*єсмь*" – це не внутрішній стан мене самого, а "*линва* , що єднає мене з надлюдською, транссуб'єктивною засадою реальності"[3] .

---

[1] А це вже – проблема "педагогічного вампіризму", енергетичної крадіжки, з фактами якої кожен читач, мабуть, мав печальний досвід зіткнення – як в сім'ї, школі, так і у вищому навчальному закладі. І досі з такими доводиться мати справу; слава Богу, вони – поодинокі. Самотність – їх невідворотна (і цілком заслужена) доля, ось вони і мстять нам за свою самотність.

[2] Бубер М. Я и Ты / М. Бубер ; [пер. с нем. П. С. Гуревич] // Квинтэссенция: Филос. альманах. 1991. — М. : Политиздат, 1992. — С. 333.

[3] Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 358.

Спосіб існування душі як для-себе-буття – в іманентному трансцендуванні іманентного, "ек-стаз" (Сартр), за якого самобуттєвість не втрачає присутності й відчуття себе в поза-покладеному та поза-знаходжуваному. Міра *душевності* в екстатичному пориванні покладена іманентно інтонованою *за-душевністю*. Душа у своєму самозаглибленні, "хоч би кожною дорогою ти йшов", виявляє той логос, що сам "побільшується" (Геракліт), тобто розкривається як дух, безумовне та абсолютне. Безконечне – не по той бік нашого досвіду, не поза нами, а в нас самих. Це, своєю чергою, не означає, що по той бік досвіду немає жодної безконечності. Трансцендентне подибуємо ми в досвіді, воно дане нам у досвіді, але в досвіді особливому, живому, первинному, у досвіді цілісного входження в ту особливу реальність, яка являє нам себе в нас самих. У самоодкровенні трансраціонального (С. Л. Франк) душевного досвіду виявляє собі одкровення трансцендентної реальності мені. Духовне життя є саме тією "сферою буття, у якій об'єктивна, наднидивідуальна реальність дана нам не у формі предметної дійсності ззовні як об'єкт, що стоїть перед нами й протистоїть як трансцендентний реальність нам самим, 'суб'єкту' та його внутрішньому світові, а у формі реальності, присутньої у нас самих, зсередини з нами зрощеної, такої, що нам розкривається"[3] . Антиномія трансцендентного та іманентного нерозв'язна, точніше, вона перервно-неперервно розв'язується, але для того, щоб постати знову.

Цікавим досвідом духовного прочитання О. С. Пушкіна ділиться П. Б. Струве. Він відзначає поєднання в Пушкіні-поетові нестямно-завзятої, спрагло-шаленої душі з "ясним і тверезим, розміреним і простим Духом"[1] Душа поета, віддана пристрастям, не тільки цілковито підвладна душевному або тваринному тілу, але складає з ним щось єдине. Дух його, ясний, простий і тихий, смиренно схилявся перед незбагненним і невимовним. „Дух Пушкіна сягав височини й занурювався в глибини. Але душа його нестерпно скніла й достоту тріпотіла в цих таємничих сходженнях та падіннях, доки, нарешті, зливалася з Духом, вона не здобувала розміреності "у захопленні полум'яному та ясному", не впокоювалась перед Богом у 'ясній тиші'"[2].

Зустріч душі з духом – як удар двох стихій: бентежної, збентеженої, невтримної, яка "ні в чому не знає міри" (Марина Цвєтаєва), та ясної,

---

[3] Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. — М. : Республика, I992— .— (Мыслители XX в.). — С. 72—73.

[1] Струве П. Б Дух и слово: Статьи о русской и западно-европейской литературе / П. Б. Струве. — Париж : YMCA-PRESS, 1981. — С. 35.

[2] Там само. — С. 36.

простої, тверезої, розміреної. Звісно, тверезість духу – не те, що нудотна тверезість розсудку, настільки тверезого, що так і кортить не гаючи часу вшанувати на здоров'я, цебто – за упокій оного. Тверезість розсудку куди важча й нестерпніша, ніж найжахливіше похмілля. Відомо, відплати, розплати, похмілля боїться лише той, хто не зазнав справжнього сп'яніння; побоюються розчарування ті, хто по-справжньому не був зачарований. А розплата – від неї нікуди не втекти за будь-якого розкладу, вона неминуча. Неминуче подолати можна лише зуживанням його. Взагалі кажучи, царині душі й духу "сухий закон" – не указ, понад те: він отут протипоказаний. Мав рацію Геґель: "істинне... є вакхічний захоплення, усі учасники якого зачаровані"[1] (у рос. перекладі – *упоены*). Зачарована завзятість збентеженої душі, зсередини опромінюваної духом, саме й дає можливість ясного бачення, ясновидіння. Як зазначає М. К. Мамардашвілі, засліплення пристрастю не є тим, що заважає нам бачити: таке засліплення саме і є проявом істини. "Людина за природою своєю може діяти тільки із пристрастю, тільки інтендуючи істину (інакше немає сенсу й просто ліньки)"[2] . Це в очах розсудку, вічно тверезого (*трезвенника и язвенника*), усе має роздвоюватися: одне і безліч, сутність і явище, форма і зміст та ін. Душевно-духовний погляд, який позбувся розсудкової "здоровості", спізнав миттєвості „вакхічного захоплення" і чарівну насолоду відкритості неприхованому, – бачить *ясно* й *одразу*. І сутність не прихована за явищем, а явище тут-тепер, саме собою, розумне і зриме. Ясна тиша, німа тиша – але тільки так чутно музику...

А якщо обидві стихії – дух і душа – повні збентеження, нестямної жаги, якою буде їх зустріч? Можливо, вони так і не зустрінуться, пройдуть-пролетять повз, крізь одне одного, не помітивши іншого, – для зустрічі потрібно, щоб хоча б один був трохи тверезіший. А можливо, саме зустріч таких палких, у собі і собою зачарованих стихій і викрешує іскру геніальності, й нам, пересічним смертним, цього збагнути не дано. Усе може бути: духовно-душевне й є всеможливість і надлишковість, що відкидає будь-які наперед задані сценарії перебігу подій.

У багатьох мовах слова "душа" – жіночого, а "дух" – чоловічого роду, й це не випадково. Йдеться про своєрідну "духовну двостатевість людини", як говорить С. М. Булгаков. Він пише: "Створена двостатевою, а тому саме й існуюча одностатевою істотою, людина в духові своєму також має цю

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 25.

[2] Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — М. : ED MARGINEM, 1995. — С. 426.

двостатевість і еротичну напругу знає як найглибшу засаду і творіння, і творчості. Тому людина й гідна носити в собі священне полум'я Еросу, вона є сином Поросу і Пенії. Саме тому ж досвід особистого кохання ховає у собі так безконечно багато одкровень про таїнства світобудови"[1] .

Душа є певне потерпання, безконечне вбирання в собі, впускання у себе світу, прийняття, серцева відкритість, теплота співчуття та жалю. Душевність – жіночий вимір буття, чиста інтонаційність суто *людського відношення* як такого, *спів-віднесеності*, *носіння* світу в серці, *під серцем*. Вмирання, завмирання душевності в бутті утверджує жорсткість і непроникність "твердих тіл", і тоді всесвітня холоднеча забирає жевріючі іскринки сенсу. Дух – це сила, енергія, діяльність, усеприсутність, прагнення і проникнення. Духовне – чоловіча інтонація буття, мужність непохитності під будь-якими ударами долі, надійність укорінення в абсолютному, убезпечення випромінюванням потойбічним сенсом кволих і незахищених паростків справді людських почуттів. Мабуть, істина – в одушевлені духу й одухотворенні душі, у їхньому з'єднанні. Суцільність, щільність їх взаємопроникнення й творять, власне, тілесність як таку. Хоч душа безпосередньо тяжіє не до духу як такого, а до іншої душі, сподіваючись на прийняття. Проте не зухвалого розкриття, розхристання, не пізнання, не прояснення й не просвітлення воліє вона, а саме – цілісного прийняття. Місце їхньої зустрічі й дотику – скрізь і ніде, тепер і ніколи. "Чужа душа – темний ліс". Зняття цієї "чужості" – не прояснення, не опромінення небезпечним рентгеном пізнання, а оберігання, заключення в береги, збереження непрозорості близької душі, її безконечної таємниці та німотної присутності...

Душа і дух – щось незриме, майже аморфне, невидиме, ефемерне, якесь ніщойне. Їхня *присутність* майже невідчутна, натомість *відсутність*, зникнення, позбавленість їх виявляються одразу, буквально, чуттєво-емпірично, мов жива роз'ятрена рана. Стає задушливо, нічим дихати, й уже немає різниці, що дихає й чим дихає, раптово припиняє бути й те, й те. "Хочеш знати, що я таке? Зачекай, коли мене не стане", – так услід Л. Фойєрбахом могли б прошепотіти нам і дух, і душа.

Мізкуючи про смислове розпізнання душі й духу, так чи інакше наштовхуєшся на просте міркування, а чи є сенс у розпізнанні їх? Звісно, запитувати щодо сенсу будь-чого або всього постійно й невпинно, значить перебувати в цупких обіймах саме "здорового глузду", а точніше, його

[1] Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — М. : Республика, 1994— .— (Мыслители XX века). —292 —293.

осереддя – розсудку – саме тоді, коли цілком упевнений, що давно полишив його терен. Розпізнання "душі" й "духу" можна здійснювати по будь-яких окресленнях, аби були б ці незримі окреслення покладені самими духом і душею, а не рефлектуючим розсудком. Тільки б залишались душа й дух, а вони вже як-небудь порозуміються, без сторонньої допомоги...

У Франца Кафки є таке, досить дивне, зауваження: "Дух тільки тоді стає вільним, коли перестає бути опертям". Ось тут треба трохи подумати: адже смисл набуття духовності, її відродження ніби саме й полягає в тому, щоб люди знаходили опертя в духові, а не в чомусь іншому. І усе-таки Франц Кафка має рацію. Адже сучасні пошуки духовності у чомусь відверто меркантильні, оскільки ми прагнемо одержати "дух як опертя" та ствердитися у ньому, нічого по суті не змінюючи в самих собі. Здобуття духовності переважно відбувається в об'єктивованих, а тому неадекватних, спотворених формах. Тотальне зрозсудлення охоплює й духовну сферу, сферу духовних пошуків. М. О. Бердяєв пише: "духовність, як і усе в цьому світі, об'єктивується, набуває формального та законницького характеру, охолоджується, пристосовується до середньої людини. Вражає недуховний характер так званого духовного життя в офіційних церквах-віросповіданнях"[1].

Дух, який перестає бути опертям, долає свою апорійність, стає вільним, так само як і людина, що перестала в духові шукати опертя, набуває волю відчайдушної невагомості – невагомості в духові. "Людину взагалі звільняє тільки прорив до духу, тільки здійснення духовних станів"[2] . Водночас завжди доречні й актуальні слова Ґете: "Усе, що звільняє наш дух, але не дає нам влади над самим собою, є згубним"[3]. Йдеться, таким чином, не просто про звільнення "нашого" духу.

Людина не може звільнитись, не звільнивши іншого – дух . Розкутий дух – ось з чим людина може зустрітися, ось що потрібно людині. Але ця "потреба" – не від "споживи" йде, не від корисності. – "Опертя в духові" – саме це йде від споживи, від людської немочі, від нездатності трансцендувати розсудкову установку й вийти на принципово новий щабель самоздійснення.

---

[1] Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека / Н. А. Бердяев. М. — Республика, 1993— .— (Б-ка этической мысли). — С. 323.

[2] Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). —С. 294.

[3] Гете И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся / И. В. Гете ; [пер. с нем. С. Ошеров] — М. : Худож. лит., 1979 — .— (Собр. соч: В 10 т. / И. В. Гете ; т. 8). — С. 256.

Звільнення духу суб'єктивного, його сходження та переображення відбувається не просто шляхом асиміляції духу об’єктивного та абсолютного, не уживанням його, а дійсно – як набуття “іншого дихання”. Набуття “іншого” (“Ти”), й водночас розкриття, “відкорковування” чогось іншого в самому собі. Якщо дух і є *для людини* як те, що позазнаходжуване, так це те, з чим людина *зустрічається* як всезагальне із всезагальним, ціле із цілим, як “*Ти-подібним*” буттям. “*Дух як опертя*” постає так чи інакше як “*Воно*”. Звідси й виходить сумний парадокс: шукаємо духовного, прямуємо до духу, щоб подолати хаос уречевленого світу, чужість “світу цього” й здобути інший, власне людський простір самобуття, а шукаємо “опертя”, перетворюючи те, що шукаємо, у звичне “Воно”. Лише коли дух перестає бути опертям, він стає *вільним*, як і наш власний дух, суб’єктивний, що трансцендує свою суб’єктивність і набуває “повноважної реальності”, так і дух як такий, енергію якого ми набуваємо. Ми тоді вже не “спираємось” на нього, а *живемо в духові*, збираючи самих себе в самому осередді своєї самості для здійснення *безконечного зустрічання* з “іншим”, а не заради нарощення своїх сил, щоб більш успішно, продуктивно та ефективно *орудувати* в предметному світі. А заради чого *сама зустріч*? – Не заради чого, заради самої зустрічі, а тому – і не “заради”, і не “в ім’я”. Це – *буття віч-на-віч*, і тоді “предмет” такого відношення, незалежно від свого онтологічного статусу, долає *свою власну німотність й глухоту*, він стає не тільки зримим (нами), але й видющим. Найпотаємніше єство його суті енергійно *прямує нам назустріч*, щоб *через нас* розкритися, проступити, проявитися, народитися. Але це відбувається лише за мірою нашої власної *готовності* до зустрічання, нашої власної *неприхованості*, тобто – *справжності*, *істинності*, *природності*, *невимушеності* і *соборності*, за мірою збирання усіх сил нашої душі й нашого духу, розуму і почуттів. – А для чого? Щоб реалізуватись в іншому? – Ні, навпаки: дати можливість *здійснитися іншому*. Не свої вбогі “смисли” вносити у „предмет”, а надати “іншому” можливість вимовити, виразити, виявити його смисли.[3] У протилежному випадку – прогресуюча “онтологічна глухота” (Г.С. Батіщев),

[3] “Доки ми не звільнимося від переконання, яке стало сьогодні майже всезагальним, що смисл вносить у світ людська суб’єктивність (чи трактується вона з психологічною або з трансцендентальної точки зору), доки не повернемо й природі її онтологічне значення, яке вона мала до того, як технотронна цивілізація перетворила її не тільки на “об’єкт”, але й на “сировину”, ми не зможемо впоратися ані з проблемою раціональності, ані з екологічною кризою” (Гайденко П. П. Научный рационализм и философекий разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайденко // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 135).

нечутливість до іншого, іншородного, несхожого. Дух – відкритий для зустрічання, уся справа – за нами.

Воістину, щоб набути опору в духові, щоб укріпитися у духові, треба перестати ставитися до духу як до "опертя". Звісно, це нам незвично й тяжко, наша зрозсудлена (тобто ґрунтовно *попсована*) самість опирається. Людина відчуває страх, ґрунт пливе під ногами. "Звичка до підпори, говорить Лев Шестов, є немовби нашої другою, ні, не другою, а першою природою, з якою ми так пов'язані, ніби вона обумовлює собою саму можливість існування нашого, – є тільки звичка"[1] . Таким чином, звернення до духу, прорив до духу, переродження в духові передбачає відмову від власних "поганих звичок". У духові усе незвичне, загадкове, небередбачуване. У певному смислі, буття в духові – суцільне дисиденство. Зрозуміло, якщо ми прагнемо *переобразитися* в духові, а не "*скористуватися*" ним.

Укорінення в духові (у звільненому духові) супроводжується станом "безґрунтовності" зовсім у дусі Лева Шестова, Так, дух є основою нашого власного суб'єктного буття. Із цієї підвалини ми виростаємо, або ж проростаємо в неї. Але в чому засада самого духу, скажімо, духу світового або абсолютного? Ні в чому, а точніше, у безосновному як такому. Залучення до духу, сходження до духу, отже, є залученням до стану безосновності, безгрунтовності. Тобто становлення себе духом, набуття його стихії. Тоді – вже не просто "підживлення" енергіями духу, а вільне зустрічання із духом як таким. У протилежному випадку дух – лише "атмосфера", а не *суб'єкт*.

Отже, вкорінення в духові як залучення до стану не вкоріненості, набуття духу як втрата ґрунту-опертя, вихід в основу – і одразу ж відчуття безгрунтовності, що витає, відмова від духу-як-опертя, що супроводжується відчуттям якоїсь щільності, яка "опирається" (тому що – нескінченно глибша і змістовніша від того, що освоєне нами, нашої самості, яка завжди є меональною – "ще-ні"), розкриття духу в самих собі (трансцендування вглиб) і водночас виявлення духу поза нами як неприхованості буття, що кличе нас до себе і за собою. Сходження до духу не як частини до цілого, але – *зустрічатись* як дух з духом, безґрунтовне з безґрунтовним, безосновне з безосновним, безконечне з безконечним, свобідне із свобідним.

Скажуть, що це лише ноуменальна картинка, суто спекулятивна побудова, а ось в житті все "не так". Звісно, не так. У житті (особливо в *нашому* житті, та й хіба це життя?) все не так, в ньому – суцільне "так-растак". Зрозуміло, в

[1] Шестов Л. Sola fide – Только верою: Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь / Л. Шестов. — Париж : YMCA-PRESS, 1966. — С. 238.

повсякденному своєму існуванні людина не може обходитись без численних "опор". Людина є слабкою, вона ходить по землі і в неї, рідну, піде. Але, як пише К А. Свасьян, "це ногам топати по землі; дух, він і є повітря. Жодної прописки"[2].

Але хіба чисто ноуменальна побудова, і навіть не лаштунки, а деяка ноуменальна інспірація, хіба це так чуже самому життю? Нашому, людському життю, в його відчайдушних, проникливих, екзистенціальних проявах? –

"*Ведь вот он грех, коль есть какой на свете:*
Не умножать чужой свободы всей
своей свободой. Вся любви премудрость -
давать друг другу волю. А держать
не трудно, и даётся без ученья" (Р.-М. Рільке)

Дух, що перестав бути опертям, одержує "вільну", і лише у такому випадку він є неприхованим й розкритим для людини, обертається до нас обличчям, ликом – як погляд із безодні, бездонний погляд. Даріння волі, свободи іншому – навіть не умова, але самий спосіб, *образ* набуття власної свободи. "Примноження" чужої свободи усією своєю свободою – подолання гріховності світу цього, своєї власної гріховності, як спокута (викуплення). Не шукати опертя в іншому, але самому ставати опертям (основою, ґрунтом) для іншого, тому що – жива людина слабка, вона не здатна до суцільного "безопорного" існування. Не можна вимагати від іншого, щоб він не "опирався" на тебе. Взагалі звертатися до іншого із сакраментальним "ти повинен" – свідчення поганого смаку: ніхто нікому нічого не винен. Вся справа – у *вільному обиранні*, в тому числі й – власного образу.

Уже йшла мова про те, що не можна спиратися на *розум*, тому що ми при цьому неодмінно "звалюємо" його в розсудок, принижуємо до розсудку. Розум – це ми самі, щось невіддільне від нас. Але так само – *дух*, що "перестав бути опертям", – це ми самі, наше "Я", що невпинно трансцендує свою "яйність" і перебуває за межами власної самості, набуває поза собою свою власну "позазнаходжуваність", свою здатність до нескінченного зустрічання. Зустрічання – як відчай духу, чаяння незабутнього, а тому кожна істинна зустріч – несподівана, ненамірена, ви-падкова (рос. – *нечаянна*).

Розсудок – це так чи інакше милиці, протез, штучний орган замість ампутованого, або ж – штучна підпорка органу атрофованому і слабенькому, а тому він завжди – підставка, підміна. Звісно, у світі речей, речово-

[2] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 11.

об’єктних обставин неможливо рухатися, не спираючись на розсудок. Але там, де наше бажання підперти себе “розумом”, або “духом”, або “почуттям” (“душею”, “серцем” – чим завгодно) невикорінне, надмірне, значить, щось вельми погане сталося з нашим власним духом, розумом, серцем. Значить, ми маємо справу із розсудково зіпсутою “духовністю”, розсудково поруйнованим розумом, з тією мірою серцевої *недостатності*, яка вимушено, за нуждою компенсується чималою розсудливістю, з тією гнилою “тверезістю” духу, яка виявилася результатом примусового лікування...

Глава 3

ПОНЯТТЯ “ВИХОВАННЯ” В КОНТЕКСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ

3.1. До питання про сутність виховання

Якщо у попередній главі ми разом з читачем намагалися певним чином прояснити для себе такі реалії, як “дух”, “душа”, “духовність”, орієнтуючись на істотність педагогічного мислення, необхідність його відповідності своєму “предметові”, то настала черга з’ясувати смисл ключового педагогічного поняття – “*виховання*”. Як автор книги, беру на себе сміливість стверджувати, що офіційна педагогіка (як теоретична, так і прагматично-практична) не знає, що це таке. Як сказав би Геґель, вона не має *поняття про поняття* “виховання”.

Майже у кожному навчальному посібнику з педагогіки можна натрапити на таке “визначення”: виховання – це система *цілеспрямованих впливів на людину* з метою вироблення у неї певних соціально корисних якостей. Тобто виховання в кінцевому рахунку є дією на живу людину з метою інкрустації її у соціум, попередньо обстругавши її, щоб легше, без скрипу, без мила входила вона в соціальні структури, як патрон – у патронник. Так би прямо й казали: для нас виховання – це *формування* (точніше – *формовка) людських властивостей* до стану “гвинтика” в соціальній системі, або, більш гуманно, до статусу “фактора” соціального розвитку.

Раніше так прямо, звісно, написати не можна було: кожна система береже свої таємниці. Тому й камуфлювався такий, як тепер його іменують – тоталітаристський підхід – словами про “комуністичне виховання”, “виховання всебічно розвиненої особистості”, “нової людини” та ін. Якщо малась на увазі система казарменого комунізму – все логічно. Але до комунізму в його автентичному розумінні, до комунізму як “реального гуманізму” (К. Маркс) все це жодного відношення не має. Проте подібна тоталітаристська ідеологія і відповідна практика настільки дискредитували

ідею комунізму, що тепер в порядному товаристві це слово без лайливих епітетів вимовляти якось незручно.

Проте прошу, шановне сучасне панство, не розслаблятися: у ваших нових книжках, підручниках, посібниках стосовно теоретичного розуміння поняття "*виховання"* майже нічого не змінилося, – тільки ідеологічні заклики звучать по-іншому. Тут немає чому зарадити: ідеологія (ну така її природа!) – завжди бреше, або, кажучи більш коректно, "щиро помиляється". Про так зване "сучасне соціальне замовлення" й годі нагадувати. Немає про що говорити.

Я запрошую читача подумати разом. Якщо виховання є *впливом на людину*, нехай навіть з найблагороднішою, піднесеною, щиро гуманною метою, людина буде виступати у нас у вигляді і в ролі *об'єкта* і тільки об'єкта. Компромісна формула: "людина не тільки об'єкт, а й суб'єкт виховання" не рятує, як і будь-які паліативи. Вона винайдена хитрим розсудком.

Якщо я здійснюю вплив на щось, то це "щось" неминуче зводиться у ранг *об'єкта*, і тоді панує "логіка твердих тіл". Гуманізм як такий несумісний з представленням людини як *об'єкта* чого б то не було; хоча саме дух ренесансного та просвітницького гуманізму безпосередньо причетний до вироблення проекту суб'єкт-об'єктного розчленування сущого, до зростання суб'єктності "Я" до граничних меж за рахунок викрадення суб'єктності усього іншого. Новоєвропейська людина сама опинилася заручником подібного онтологічного розбою.

Коли я говорю своїм студентам, що при слові "виховання", якщо скористатися виразом одного вельми недоброго історичного персонажа, у мене рука тягнеться до кобури з пістолетом, а при словосполученні "виховна робота" хочеться сполучати такі слова, що при дамах не промовляються вголос, – вони, мої студенти, спершу не розуміють. На моє питання: "Хто виступає об'єктом виховання?" вони сміливо відповідають: "Відомо хто – учні". А на наступне питання стосовно того, чи хотіли б вони *самі постати об'єктом виховання* (взагалі – об'єктом будь-якого впливу чи зазіхання), чується дружня відповідь – "Ні!". Так у чому ж річ? Самі не хочете, але інших підставляєте. – Але ж не можна людей не виховувати, ну як же ж так... Якщо дітей не виховувати, то якими ж вони вростуть?..

Вихователькі забобони у нас є настільки стійкими, що, мабуть, позбутися їх практично неможливо. А педагогіка в галузі "теорії" зводить їх у ранг "науково засвідчених" та методично рекомендованих принципів,

правил і схем, раціоналізуючи до-розсудкове, забобонне. Забобону надається статус розсудку.

Вираз К. Маркса – "вихователь сам повинен бути вихованим" – свого часу набув широкого розповсюдження за ситуації вельми перекрученого, спрощеного розуміння Марксової думки, що зазвичай спостерігається за обов'язкового розповсюдження будь-яких філософських ідей: "здоровий глузд" їх вивертає навпаки і себе ставить мірилом їх тлумачення. Як це звично у нас, "виховання вихователя" стиснулося до лінійної прямоти й простоти гасла: "Виховати вихователя!"[1] І мало хто помічає в цих словах приховану іронію Маркса-діалектика.

Тому варто у цьому питанні розібратися конкретно. К. Маркс зауважує, що позиція *просвітників*, які стверджували: людина є продуктом виховання і обставин, постає вельми хиткою, оскільки в тіні залишається той факт, що обставини змінюються *самими людьми*, а вихователь сам має бути *вихованим*. Якщо на це не звернути увагу, то доведеться разом із просвітниками поділяти суспільство на дві частини, одна з яких стоїть вище від іншої і проводить "виховну роботу". Але ж де набрати стільки „вихователів", які, своєю чергою, певним чином повинні бути "виховані", і ким "виховані"? Хто ж нам виховає самих вихователів – Господь Бог чи якась надрозумна суспільна організація, інституція, партія? До речі, компартія, як відомо, свого часу і привласнила собі виховні функції: чому ж "уму, честі й совісті" не бути водночас і "сівачем"?..

Що ж, К. Маркс стверджує необхідність "виховання вихователів"? Жодною мірою! Маркс робить такий висновок: *збігання зміни обставин і зміни діяльності, або самозміни*, може бути раціонально зрозумілим як революційна практика, як чуттєво-практична критична діяльність.

Люди *самі себе* змінюють і розвивають, а не якісь "вихователі", що підносяться над іншими людьми. Але людина виявляється здатною до самозміни лише в процесі зміни обставин своєї життєдіяльності.

Що означає в даному контексті слово "революційна практика"? – Чуттєво-практична діяльність, "*революційна*" (в термінології Маркса), тобто така, що трансцендує філістерську *байдужість* і *своєкорисливість*, така, що розплутує вузлик за вузликом суперечності людського буття (на противагу їх консервації або неадекватного відтворення); *критична* діяльність, тобто така, що знімає неадекватні, застарілі форми буття, що суперечать розуму

[1] Ця інвектива жодним чином не стосується змісту дуже мудрої (і мало ким зрозумілої, на жаль) книги мого вчителя, професора Валерія Олексійовича Босенка («Воспитать воспитателя»).

(але не розсудку); само-критична діяльність, тобто така, що *піддає суду розуму* не тільки все навколо, а й *саму себе* і тому готова змінити себе, відмовитися від себе минулої, щоб свою неспокійну творчу сутність не руйнувати, а розвивати – ось, за Марксом, *той дійсний процес*, де змінюються, розвиваються, *виховуються* люди.

Можна, звісно, зробити наголос на слові "революційна" і звести справу до соціальних потрясінь, та ще й у суто волюнтаристській манері, і тоді недовго чекати до "перековки" інакомислячих (тобто просто мислячих) у концтаборах.

У думці Маркса, на мій погляд, найцікавіше інше: сам процес збігу *двох змін*: зміни обставин і зміни діяльності (самозміна). Адже такий збіг є характерним саме для творчої діяльності, і складає *суть виховання*. Але не того казенного, що має місце у спеціально відведених для "виховної роботи" установах. Йдеться про те дійсне виховання, яке здійснюється ніби "без виховання"[1], розвиток дитини, скажімо, до п'яти років.

Для дитини, що вростає в людський світ як у свою основу, „обставини" змінюються достатньо швидко й рішуче: ми вводимо її у світ все нових і нових форм (форм речей, стосунків, спілкування). Так що ж виходить: ми дитину виховуємо, адже саме ми вводимо й змінюємо "обставини". – Ніби так, і не зовсім так, а якщо пильніше вдивитися – то зовсім не так.

Нічого не можна "вкласти" в малюка, жодної інформації, жодного навику, рівним рахунком – *нічого*, обминаючи його *власну активність*. А його активність круто замішена на безпосередньому зацікавленні: все, що не є цікавим для дитини, вона не сприймає. Це потім вона навчається під тиском нашого підлого "дорослого" світу "внутрішній еміграції" – робити щось ніби корисне і потрібне "для нас", але тупе і нудне "для себе" суто зовнішньо, розсудково.

Але повернемося до немовляти. Воно освоює щось лише в міру свого інтересу і своєї безпосередньої активності, тому і до "обставин" ставиться вибірково. Вони його не "ліплять", але й ми не "ліпимо" його, і слава Богу. Це вона, дитина, "виліплює" саму себе, свою суб'єктність – не без нашої допомоги. Дитина лепече, і її лепетання, як зауважує В. В. Бібіхін, відчувається нами як "запорука того, що дитина несе в собі світ (рос. – *мир*)

[1] Про "виховання без виховання" йдеться, зокрема, у чудових працях **Симона Львовича Соловейчика**, які й за його життя, і тепер, офіційна "академічна педагогіка" на дух не переносить; проте саме через них, на мій погляд, можна адекватно зрозуміти, що усе виховання – це виховання духу (Див. кн.: Соловейчик С.Л. "Педагогика для всех", "Последняя книга", та ін.).

не тільки в смислі всесвіту, а і в смислі потенційного визнання дійсності, ‘миру’ зі світом”.[1]

Нам здається, що ми керуємо малюком, обслуговуючи його вітальні потреби; насправді ж це він керує нами, і вельми успішно (цей факт був підмічений Е. В. Ільєнковим), і лише в міру цього дитина розвивається. Власне, точки зростання в розвитку малюка – це якраз збіг зміни обставин і діяльності, не просто збігання обставин і діяльності, а сама *змін* того та іншого. В емпіричній педагогії ми цього не бачимо. І взагалі – тут ми прикро мало бачимо. А дитина – це і є “суцільне вікно” (образ В.В. Лімонченко), крізь яке хтось мудрий мовчки дивиться на нас, чекаючи зустрічного погляду. Ми дивимось – і не бачимо. Атрофований у нас такий орган бачення...

Отже, коли збіглися обставини і діяльність (відповідно – зміна обставин і зміна діяльності), акт *освоєння* закінчений. Трансформація обставин виявляє неадекватність попередньої діяльності і, відповідно, необхідність її зміни. Саме в моменті *розв’язання суперечності* і відбувається власне *виховання*: розвиваються діяльні здатності, що зафіксовані у формах людського спілкування, яке, своєю чергою, опосередковане речами, створеними людиною і для людини.

Виховання – не просто діяльність, а *зміна* діяльності, що збігається зі зміною обставин; саме це і постає *самозміною*, саморозвитком, *виростанням душі в просторі культури та із культури*. Все, що малюк дійсно освоює *на інтересі* (а інакше просто не освоює), одразу ж стає ним самим, його активною формою відношення. Для нього різноманітні речі, які для нас, дорослих, є лише фрагментами цивілізовано влаштованого побуту, постають як *культура*, тобто як те, що *утворює* (рос. – “*образует*”, тобто зводить в образ) його як самість, живить розумом, оформлює як розум його суб’єктність. Навчаючись (безперечно, з нашою допомогою) користуватись ложкою чи виделкою відповідно до їх цільового призначення, що закріплене в традиції, дитина не просто навчається їсти “культурно”, “виховано”, тобто їсти за допомогою ложки чи виделки (це – цивілізованість, але саме в такій “вихованості” ми й вбачаємо своє виховне завдання!). – Тут дитина освоює *доцільність* (відповідність цілі, образу, спів-*о*бразність) як таку, а це вже – *культура*, оскільки – утворює. Не говорячи вже про іграшки, які постають культурою в чистому вигляді.

[1] Бибихин В.В. Общение до языка (детский лепет) / В. В. Бибихин // Диалектика общения: гносеологические и мировоззренческие проблемы. — М. : ИФ АН СССР, 1987. — С. 124.

Але найголовнішим є те, що дитина освоює (розпредмечує) наше ставлення до неї: *безкорисливість, ласку, ніжність, радість, любов*. Малюк буквально купається в океані любові. Тому і сам від відкритий світові і безоглядно любить його, не тому, що ми йому це "навіяли", "прищепили" "вклали" в нього, навчили, *виховали* в "такому дусі". Дитинка сама, своєю активністю, своєю безкорисливою зацікавленістю *присвоює форми спілкування*, будучи ледь не *найактивнішим* їх учасником. Будь-які спроби навіяти щось дитині, примусити ззовні – одразу ж викликають гостро негативну реакцію і активний опір: її душа, що проростає і виростає, одразу ж апріорно відкидає зазіхання на свою суверенність. Але коли ми є занадто впертими у своєму "вихователькому пориванні", ми тим самим засіваємо в душі дитини *сім'я зла*, яке обов'язково проросте і розпуститься пишними квітами за умов відповідного "освітлення" і не менш відповідних соціальних "добрив"...

Повернімося до нашого, так би мовити, "трансцендентального" малюка. Як тепер бути з "обставинами", хто їх змінює? – Ми самі, але *разом із* дитиною. Сама вона, своєю зростаючою самістю і постає щоразу новою "обставиною" нашого життя. Батьки не помічають, як змінюються *вони самі* з появою та розвитком дітей. Маркс це розумів і не раз казав, що діти виховують своїх батьків.

Отже, секрет виховання – у збігові зміни обставин і зміни діяльності. Досвід "*педагогіки співробітництва*" (**В. Ф. Шаталов, Ш. А. Амонашвілі, С. М. Лисенкова, М. П. Щетінін, Є. М. Ільїн, С. Л.Соловейчик** та ін.) засвідчує саме це. Адже з малюком ми *співробітничаємо*, хоча нам здається, що ми його обслуговуємо, годуємо, вчимо, виховуємо. Наш словесний звіт про суть справи разюче не відповідає тому, що реально відбувається. Що робити – людині властиво помилятися. Буття завжди *інше*, ніж людські сказання (казки) про нього, тим більше, коли розповідь йде не від буття, а від рефлектуючого розсудку, який наївно вірить у *науково-педагогічні байки про* "*природу виховного процесу*", "засоби і методи" його. – Не будь у нас чуттєво-практичного досвіду цього іманентного спів-робітництва (воно ж – спів-творчість) з малюками, що *покладений у традиції роду*, сам людський рід давно б перервався. Якби батьки своїх дітей вигодовували-виховували у суворій відповідності до *останніх даних* науки педагогіки, Земля давно була б пустою. Слава Богу, нудні педагогічні книжки майже ніхто не читає.

Душа, свідомість (суб'єктивний дух) виникають в ефірі спілкування, залучення, участі і спів-участі, а не в казарменому просторі крику та опіки, впливу і примусу, покарання і заохочення. Душа як індивідуалізований дух

виростає у позакорисливому відношенні, у безкорисливій безпосередності і самоцільності кожного учасника спілкування. Нам може здаватися, що малюк до нас, до дорослих, що обслуговують його, ставиться чисто по-споживацькому, корисливо. Проте ми є його власним органом, знаряддям його життєдіяльності. А тут вже – безкорисливість як така: це просто – життя. Ми для малюка – і умова його життєдіяльності, і *його світ*, у якому він живе. Ми не є *об'єктами* його активності: адже дитина ще не набула дорогоцінних якостей "фастівської натури", щоб членувати живе на "суб'єкт-об'єкт". Для малюка ми, дорослі, – ніби його власне тіло, його "ціло", цільність (див. філологічні розвідки П. О. Флоренського). Ми живимо його собою, своєю щохвилинною *участю*, своїм переживанням і співпереживанням. Але той, хто бачить тут лише "гру в одні ворота" і не розуміє, *що* в ці моменти дає, *дарує нам* дитинка, як вона "живить" нас незримо і невимовно, але енергійно й онтологічно щільно, той взагалі *нічого не зрозуміє*. Пояснити іншому, якщо відсутній відповідний досвід, неможливо. Спробуйте розповісти про музику глухому...

Повторюю: душа як власне душа, як "дух-я" – виростає у ситуації *безкорисливого спілкування* і стверджує *самоцільність кожного учасника цього спілкування*. У випадку з дитинкою – це не благе побажання, а констатація *емпіричного факту*. Правда, природа цього факту – не емпірична, а *трансцендентальна*, можливо, навіть трансцендентна, тому що зрозуміти це до кінця неможливо, але причаститися "*мудрим невіданням*" – бажано.

Тим і значима "педагогіка співробітництва, що ось це іманентне, глибоко рідне, при-родне людській душі *співробітництво* вона переносить, розгортає *в усі сфери* педагогічного спілкування. У цьому – секрет успіху педагогів-новаторів: у *зміні традиційного характеру взаємодії вчителів та учнів*, у залученні учнів до спільної справи, яка *захоплює* кожного. Коли ж намагаються запозичити особливу, екзотичну "методику", залишаючи старі засади усього процесу, нічого не виходить.

Таким чином, у контексті нового педагогічного мислення виховання розуміється *не як вплив (дія) людини на людину*. Але як же бути без "впливів", людина не може жити і не впливати на що-небудь. Правильно. Поле для впливу, дії, обробки – неозоре: умови, обставини, форми, речі – все що завгодно, але тільки не жива особистість дитини. *Об'єктом* впливу, педагогічно-хірургічного втручання необхідно постають речово-предметні *умови* освіти і виховання, в тому числі – і самі *форми* спілкування. Світ суб'єктів – *заборонена зона* для впливу, для "виховної роботи".

Особистість як деякий діяльний центр, в якому дух являє себе всередині кінцевих сфер буття (М. Шелєр), вимагає іншого характеру взаємовідношення: співучасті, співчуття, співпереживання, тобто чисто *екзистенціального* категоріального ряду, але не речовно-раціоналістичного.

У повсякденному житті, мабуть, неможливо повністю уникнути впливів на іншого: на нас "впливають", і ми прямо чи по побічно *зачіпаємо* (довільно чи мимоволі) інших. Це – невідворотно, таким є життя. Але що в наших слабких силах, так це – вважати подібний "вплив" *безумовним злом* і за жодних обставин не зводити його в ранг чеснот (навіть тоді, коли за певних умов такий вплив, навіть – тиск на іншого – є необхідним), а тим більше не називати його "*вихованням*". Хоча саме так і розуміється виховання як спеціалістами з педагогіки, так і на рівні простого здорового глузду.

3.2. Дух виховання і виховання духу

Ми настільки звикли поєднувати слова "виховання" і "дух" за принципом: "виховання в дусі чогось", то від звичних у минулі (недоброї пам'яті) часи виховання "в дусі марксизму-ленінізму", "в дусі відданості рідній партії" якось легко, витончено, не мудрствуючи лукаво, перейшли до виховання „в дусі національної ідеї", "в дусі відданості неньці-Україні", „в дусі демократії", "громадянського суспільства" та ін. Змінивши ідеологічні вивіски, наївно вважати, що тим самим позбавилися духу тоталітаризму. Він – особливий "дух", його гаслами, мітинговим галасом, зруйнованим монументами та порушеним укладом життя не залякати, адже він *живиться саме цим.* Усе залишається по-старому, тільки під новими прапорами: жива людина знову повинна бути принесена в жертву чомусь, що стоїть над нею. Її знову примушують молитися на ідеологічні абстракції, які, як засвідчує наш багатостраждальний історичний досвід, дуже скоро обертаються вельми жорсткими і цілком тілесними структурами, ворожими людині.

У нас усі постійно час "виховують" одне одне – вдома, на роботі, у транспорті... Править бал "дух виховання", *дух вихователъства*, воістину *злий дух*. Він закріплює і освячує право одних керувати волею інших. Він взасадничений на посяганні (зазіханні) на *особистість* іншого. Хтось за мене вирішує, яким мені бути, як мені бути, навіщо мені бути, заздалегідь

розписуючи і детермінуючи шляхи та засоби досягнення мною “соціально-корисного” стану.

*Дух вихователь*ства, свого роду непристойне вихователь*ське* свербіння, вкорінений в радянському типові соціальності, був одним з наріжних каменів у фундаменті адміністративно-бюрократичної системи, для якої живі індивіди – це лише пластичний матеріал для усіляких “корисних” впливів, тисків та утисків. Мені видається, що, руйнуючи попередню систему, ми „камінь” цей залишили на місці, не зрушили і навіть *по-новому освятили*. Заздалегідь можна передбачити, що може бути побудоване...

Вгамувати вихователь*ську* сверблячку – важко, але необхідно, так само – як і переосмислити природу виховання як такого.

І тут ми одразу ж наштовхуємося на суперечність. Людину *не можна не виховувати*, оскільки індивід не несе в собі від природи свої власне людські якості, а привласнює їх за життя в процесі онтогненетичного розвитку. І водночас, не залишаючи позицій принципового визнання суб’єктності людини як “Іншого”, доводиться визнати, що людину *не можна виховувати*, оскільки виховання так чи інакше пов’язане із зазіханням на іншого, зі зведенням суб’єктного буття до речовного рівня.

Душа потребує виховання, тому що її спосіб “живлення” покладений поза фізіологічними процесами, що відбуваються всередині тіла особі. І водночас душа органічно “не перетравлює”, не терпить, не виносить виховання; немає нічого більш чужого і ворожого душі людській, ніж так звана “*виховна робота*”.

Уся річ, мабуть, у тому, що просто не можна ставити перед собою суто виховні *цілі* і *завдання* (за структурою звичайного акту цілепокладання). Якщо хтось визнає, що має право на виховання іншого, то тим самим він імпліцитно стверджує, що сам є *вихованішим* за іншого. Проте чи може по-справжньому вихована людина вважати себе більш вихованою, ніж інші? Чи може дійсно культурна людина вважати себе культурнішою за інших? Чи може дійсно розумна людина покладати себе розумнішою за інших? Адже відомо, хто вважає себе найрозумнішим... Вочевидь, ці питання – з розряду риторичних.

*Дух вихователь*ства – це дух нав’язування, впливу, зарозумілості, своємірства, формування-формовки, дух ідеологічного і педагогічного фарисейства. Дух виховання – своєрідний, але справжнісінький *педагогічний блуд*.

Отже, людину не можна виховувати і не можна не виховувати. Як же наблизитися до розв’язання цієї суперечності? Вихід, очевидно, полягає в

наступному: *автентичне виховання* (тобто таке, що адекватне своєму *поняттю*, своїй всезагальній природі) не може бути особливою, відокремленою і *спеціалізованою* формою діяльності, не може бути окремим процесом зі своїми цілями, завданням і наперед заданою структурою. У такому випадку виховання за своєю незамуленою, неспотвореною, *розумною природою* є *трансцендентальним* виміром (краще сказати – інтонацією) реального життєвого процесу, тобто те в товщі людського буття, що безпосередньо пов'язане з виростанням *людського в людині*, з утворенням і розвитком душевно-духовної самості.

Адже реальний життєвий процес не зводиться без залишку до світу речово-емпіричної каузальної необхідності. Він приховує у собі безконечну *духовну* (власне культурну) основу. Онтологічно виховання перебуває саме у цій сфері *трансцендентального* буття, яке не просто "сфера", "сектор", "дільниця", а *осереддя* буття. Виховання здійснюється по той бік емпіричної речовної наявності, власне: виховання здійснюється в *духові* як такому.

Конституювання ж "трансцендентального" в особливу сферу емпіричної життєдіяльності, надання виховному процесу статусу *наявного буття* якраз і означає *торжество зла*, "духу вихователь ства". Суб'єкт, що виховує, узурпує права духу як такого, виступає від імені (і за дорученням) самої *субстанції* (у нас все простіше, ми й таких слів не знаємо – шанобливо, але не без лукавства, виконуємо "соціальне замовлення"...), і готовий в ім'я тих чи інших цілей та ідеалів втручатися у життя і душі живих людей, виліплювати їх *за своїми убогими образом і подобою*. "Дух вихователь ства" – непомірна *гординя* суб'єкта-вихователя, що привласнює собі функції абсолютної творчості і тим самим зводить "виховника" до рівня тварного буття, *тварі*. Людинобожжя, як відомо, призводить до найкрутішого нігілізму. Одномірна узурпація суб'єктом найвищого, самопіднесення людського до надлюдського закінчується, врешті-решт, "*лагерной пылью*".

Отже, людину не можна виховувати, принаймні – *емпірично*. Людина не може бути *об'єктом* виховання. Нове педагогічне мислення відводить на периферію *суб'єкт-об'єктне* протистояння й утверджує *верховенство суб'єкт-суб'єктних стосунків*. *Об'єктом* же педагогічної діяльності, як вже йшлося, можуть виступати речово-організаційні фактори, умови, форми, – але в жодному разі не живі *особистості*.

3.3. Що таке “третій суб’єкт” педагогічного процесу?

Але хто ж тоді постає *суб’єктом* педагогічної діяльності ? З точки зору здорового розсудку тут немає і бути не може жодної проблеми: хто він, “суб’єкт”, відомо. Ось є проблема *з* суб’єктом такої діяльності: звідки його одержати, *як підготувати*, сформувати, розвинути, щоб він відповідав своєму високому покликанню і був здатний виступити у своїй відповідальній ролі. Заздалегідь ясно: суб’єктом педагогічного процесу, в тому числі й творчого, виступає той, *хто* вчить, навчає, виховує, наставляє, направляє нерозумних чад на шлях істинний. Проте очевидності здорового глузду у складних питаннях, як відомо, не є найкращим засобом для адекватного осмислення останніх.

Заздалегідь домовимося: йдеться про педагогіку, що щиро бажає забезпечити *розвиток людини-особистості* або, принаймні, яка прагне не калічити юні душі, – педагогіку, що тверезо усвідомила антигуманність та безперспективність звичайної суб’єкт-об’єктної моделі.

Так хто ж в умовах *верховенства суб’єкт-суб’єктних стосунків* здійснює педагогічний процес, хто є суб’єктом педагогічної творчості? – Ну, зрозуміло, той, *хто* вчить, виховує, винаходить нові форми педагогічного спілкування. Але він до учнів *уже* ставиться не як до *об’єктів*, а як до повноправних *суб’єктів*. – Перепрошую, але це ж просто фраза! „*Слова, слова, слова...*” – як сумно зауважив всесвітньовідомий шекспірівський персонаж[1]. Нічого, власне, нового ми не знаходимо, нічого *не відбувається*. Просто минулого “об’єкта” прикладання педагогічних зусиль успішно (тобто, поспіхом) *перейменували* на “суб’єкта” (найбільших успіхів, як демонструє радянський і пострадянський досвід, ми досягли саме в *галузі перейменувань*), а реальний процес йде старою звичною колією.

У контексті розгортання суб’єкт-суб’єктних педагогічних стосунків немає і не може бути *монопольного* суб’єкта діяльності і творчості. Іншими словами, *кожен* учасник педагогічного спілкування так чи інакше *причетний* до творчості. Отже, суб’єкт педагогічного процесу, що розгортається як співтворчість, грубо кажучи, „*багатомісний*”. Але якщо всі учасники на рівних є суб’єктами творчості, то як уникнути неминучого хаосу? Визнання учнів повноправними суб’єктами – *ще не все*.

Але припустімо таке: спілкуються у педагогічному процесі учасники-суб’єкти, а *об’єктом* їх діяльності (пізнавальної, етичної, естетичної та ін.)

[1] Мої студенти кажуть простіше: «Ля-ля...»

виступає "*матеріал*", *предмет*, з приводу якого вони спілкуються і на який спрямовують свою активність. Адже суб'єкт є тим, звідки виходить активність, об'єкт – те, на що вона спрямована. Тобто всередині суб'єкт-суб'єктних зв'язків вчителя та учнів відношення "суб'єкт-об'єкт" зберігається як підлегле. Усі разом зібралися, скупчились навколо предмета ("*матеріалу*") вивчення, спрямовуючи своєї зусилля і впливи вже не одне на одне, а на нього як на об'єкт.

Виходить ніби логічно. Але давайте вдивимося пильніше. – Можна, звісно, диригента симфонічного оркестру представити деяким „суб'єктом", а музикантів – "об'єктом" його керівного (рос. – „ *руководящего*" – в прямому смислі) впливу. Але зрештою це буде так само вбивчо поверхово і глупо, як розглядати публіку, що перебуває в залі, "об'єктом" естетичного впливу з боку музичного колективу. Як "*об'єкти*" ми функціонуємо в метро, в трамваї, часто – на роботі і нерідко – навіть у сім'ї. Але ось у залі філармонії, коли ми занурюємось усією своєї істотою, єством у неспокій становлення, буття-ніщо музичного буття, коли музика вже захопила, поглинула нас, викликавши з небуття, хіба ми гостро не відчуваємо своєї знову *відродженої суб'єктності як такої*? Музика дарує нам *нашу власну суб'єктність* разом з безконечною *суб'єктністю самого буття*, відкриваючи його "просвіт"...

Так хто (або – що) ж є справжнім *суб'єктом* цього музичного священнодійства? – Усіх учасників симфонічного концерту утримує, співтримає (рос. – „*со-держит*") як живе, багатоманітно розпізнане всередині себе конкретне ціле не простір концертного залу і не творча воля диригента, а *музика*, що виконується, звучить і переживається. Ось вона і є справжнісінькою *субстанцією-суб'єктом* усього, що тут відбувається.

Скажуть, що аналогія не аргумент. Проте тут не просто аналогія чи алегорія, скоріше – символ. Справжнім суб'єктом ("підметом", тим, що лежить в основі) адекватного педагогічного процесу є самий *зміст спілкування*, сама *атмосфера спілкувальності, співробітництва, контекст живих суб'єкт-суб'єктних стосунків*, що наповнені смислами, вкорінені в культурі і є особистісно значимими. Такий контекст – не просто "фон", не просто "середовище", а ніби *жива тканина*, здатна до саморозвитку. Найістотнішим є факт, що цей суб'єктний контекст втягує у себе предметний матеріал вже не як *об'єкт* вивчення, насичення, споживання, а саме як *культурний зміст*.

До речі, і в суто авторитаристській моделі здійснення педагогічного процесу справжнім *суб'єктом* є не той, хто гордовито іменує себе "педагогом", а *реальний контекст взаємодії*, спілкування. Навіть відсутність

змістовності (чи – ейдетики) у такому спілкуванні – має відповідні наслідки, тобто теж виховує. І *досить жорстко*. Не наші наміри, не наші настанови, нудні повчання – виховують. Коли ж ми, нарешті, зрозуміємо, що в умовах навчання винятково на "оцінку" (тепер з'явилося більш благозвучне і безперечно щиро українське слово – "*бали"*, *за* які учні і студенти вчаться), ми наспавді виховуємо в наших дітях самий *дух продажності*?

Передбачаю заперечення: ось знову, в геґелівській манері, позбавляють живих людей суб'єктності, відривають від них їх сутнісні сили і піднімають над ними. – По-перше, немає особливої біди у визнанні самоцінності якоїсь реальності, що перевищує індивіда. А по-друге: хіба утвердження *музики справжнім суб'єктом концерту* хоча б якоюсь мірою зазіхає на *суб'єктність* і слухачів, і виконавців, і диригента, і композитора? Не тільки не посягає, але саме *актуалізує*, *виявляє*, *відтворює*, *підносить*, *збагачує* й *оберігає* суб'єктність кожного.

Зрозуміло, що самий концерт у *певних* проекціях може бути описаний за суб'єкт-об'єктною моделлю – для прояснення суто *технологічних* моментів процесу. Таке абстрагування може бути вельми корисним, проте в цілому – просто варто пам'ятати, що це лише абстрагування від живого дійства. А ось у педагогіці ми такі абстраговані (розсудкові) схеми видаємо за істотність того, що щодня наживо відбувається між учнем і педагогом.

Лише вельми непосвячені можуть сміливо утверджувати, хто суб'єкт, а хто об'єкт в еротичних стосунках чоловіка і жінки. Посвячені відають, що тут чисто суб'єкт-суб'єктні стосунки. А якщо придивитися пильніше, виявиться, що справжнім суб'єктом еротичного зв'язку чоловіка і жінки є Ерос як син Поросу і Пенії, багатства і бідності, Ерос як місток між небом, землею і пеклом, сила, що єднає богів і людей, енергійний синтез феноменального та ноуменального, дивне переплетіння діонісійського та аполонійського начал. Саме Ерос і утворює, підводить до образу суб'єктність чоловіка як чоловіка і суб'єктність жінки як жінки. Ерос як "суб'єкт" – суцільна містерія чи магія, космологічна за своєю одвічно неосяжною суттю. Якщо ж Ерос – не символ і не міф, тоді залишається просто статевий акт за звичним суб'єкт-об'єктним сценарієм. Можна, звісно, і так, *кому як подобається*, справа, як кажуть, індивідуальна. Але тоді доведеться за розсудковим типом розщеплювати любов на так звану "платонічну" (бідний Платон!) і "чуттєву" (значить, перша безчуттєва), так би мовити, "фізичну", і приректи себе на безглузду біганину між худосочним спіритуалізмом та вульгарним матеріалізмом, не відаючи про їх кровну спорідненість.

Ми трохи ухилилися, але лише для більш енергійного занурення в істотність проблеми, а не для того, щоб учергове "наочним прикладом" проілюструвати абстрактну схему.

Отже, *дійсний суб'єкт* педагогічної діяльності і "багатомісний", і "міжсуб'єктний". У цьому і полягає диявольська складність нормального педагогічного процесу, що його справжній суб'єкт є чимось незримим, позбавленим водночас як предметності, так і безпосередньої "яйності". Цей суб'єкт є своєрідно апофатичним, як і апофатичними є визначення музичного буття. Водночас суб'єкт педагогічної діяльності може мати безліч імен: "спілкування", "співробітництво", "свобода", "дух", "культура". Люди як люди розвиваються лише в ситуації щирого *співробітництва*. Атмосфера первісно даної *свободи* постає необхідною умовою становлення по-справжньому вільних людей. *Дух* як такий, але звільнений, "безопорний", є носієм *усіх визначень виховання*: *він – істинний "вихователь"*, а не вчитель, наставник, доцент з професором.

Кожне з цих імен нашого "педагогічного суб'єкта" схоплює щось вельми суттєве, але його глибинна істотність так і залишається *неназваною*. Нехай так і буде – певна нейменованість дуже корисна в педагогіці, що загрузла у конфуціанських спробах "виправлення імен".

Треба, на моє переконання, зняти з педагогічного процесу накип власне "педагогічного", і тоді залишиться *просто спілкування*, просто *життя*, яке, за словами М. О. Бердяєва, і є тим первинним, живим досвідом, безмірним і безконечним в-собі-і-для-себе, до раціоналізованого розпадання на суб'єкт і об'єкт.

У звичній, традиційній, "за наукою зробленій" педагогіці учень – усього лише "об'єкт-підкидьок" ("знайда"). Наша педагогічна метушня навколо нього, наші *педагогічні гримаси* ("методичне забезпечення") – це тільки гра в "підкидного", та ще й крапленими картами із засмальцьованої колоди нашої "сирітської" педагогіки. Хто ж в підсумку пошиється в дурні – відомо. Ви впевнені, що "об'єкт виховання"? – Помиляєтесь.

Ми вже бачили, що перелицювання минулого "об'єкта" на "суб'єкт" нічого не змінює по суті справи. Це – словесна мімікрія, або ж – надання учневі певної *свободи вибору*: якій формі він віддасть перевагу, щоб *віддатися* нашим виховательським пориванням, яким способом йому приємніше відчувати себе об'єктом "виховної роботи". Проголосивши "підкидька" суб'єктом, ми вже готові рапортувати про корінний перелом на "педагогічному фронті" (тепер модно казати – "на ниві"), і, зокрема, на лівому фланзі "гуманізації". Що ж, ламати ми вміємо. Наша славна

ортопедична педагогіка, що набула досвіду на "вправленні мізків", видає під розписку казенні милиці, щоб свіжонаречений "суб'єкт" відскакав призначений йому термін у стінах навчально-виховних закладів.

Дійсна побудова педагогічного процесу як *суб'єкт-суб'єктного* відношення, як бачимо, неможлива без визнання справжнім суб'єктом ("підметом") того *змісту*, з приводу якого, власне, і здійснюється педагогічне спілкування. Якщо залишити цей зміст у ролі простого *об'єкта вивчення*, що підкинений навчальними програмами, то рано чи пізно об'єктна логіка візьме своє, адже "*матеріал*" треба пройти та ще й при цьому втримати "виховні цілі". Проте *актуалізація міжсуб'єктної суб'єктності* принципово змінює суть справи.

Тоді вже не я, педагог, "виховую", "навчаю", "веду". Нас усіх веде (тому що воістину відає) те, що залучене в контекст суб'єкт-суб'єктних зв'язків. Я з легкістю скидаю з себе усілякі непотрібні і недоречні (для них не залишається ані простору, ані часу) "педагогічно-виховні" функції і надаю "*предмету*" *можливість живити нас своїм духом*. Але тоді він вже не просто "предмет", "матеріал", "об'єкт-підкидьок" (і не витвір новоспечених програм і новомодних методик), але – *культура*.

Хто я, власне, такий, щоб "виховувати" інших? Адже Пушкін, Шекспір, Толстой, Достоєвський, Шевченко, Рільке, Хименес, Платон і Геґель зроблять це в сто разів *краще за мене*, тому що вони генії, воістину образи культури, вони є *дух* в іманентному неспокої, завжди відкритий для спілкування, завжди істинний і новий. Я зі своїми вихователськими гримасами, ролями та цілями – просто пігмей.

Єдине, що мені тут під силу (і цілковито залежить від мене як педагога), так організувати спілкування з тими, хто прийшов вчитися, щоб спільним зусиллями з ними "випустити джина з пляшки", *здерти з "навчального матеріалу" його матеріальність-корисність* і зробити його, "джина духу", повноправним суб'єктом, що веде увесь процес. Саме він і має право його вести, тому що відає безмірно більше, ніж я, убогий. Тут, мабуть, треба зректися власної суб'єктності в ім'я суб'єктності "предмета". Але хіба в такому випадку моя власна суб'єктність *хоч якось* страждає? Звісно, її суто "яйні" інтонації певним чином приглушуються, педагогічне властолюбство і честолюбство відходять у бік. Це не є якась особлива "педагогічна техніка", скоріше – свого роду *мистецтво* "розчаклувати" предмет (не має значення, чи то література, філософія, фізична географія, історія, математика та ін.), звільнити його від мертвущого дихання речовності-корисності. Розкодувати – але не в смислі "розчарування" Макса Вебера, а саме навпаки: щоб

“предмет” розкрився для моїх спів-робітників, колег (спільників у захопливій справі *спілкування в культурі*) саме як *чудо*, як те, без чого далі неможливо жити, дихати, бути.

Отже, виходить, що не людину хтось “виховує” (впливає, навіює, нав’язує). Виховує сам об’єктивний *дух-суб’єкт* (а якщо, до речі, дух – не суб’єкт, то він і не є духом, тому що дух – це суб’єктність, що саме себе конструює), якщо об’єктивний дух узяти в ролі культурно-історичного досвіду “трансцендентального суб’єкта”. Ще більше це стосується духу абсолютного (Істина, Добро і Краса). Дух виховує, але лише *в міру свого звільнення* спільними зусиллями учасників педагогічного спілкування, лише в міру становлення духом суб’єктивним. Тайна виховання – у вихованні духу.

Проте “виховання духу” в жодному разі не може ставати педагогічним *завданням*, педагогічною *ціллю*. Тому що в протилежному випадку доведеться розробляти “комплекс заходів з виховання духу”, “з прищеплення духовності”, і тоді нас очікує звичний дух казарми або *фарисейського словоблудства*.

Виховання духу (в подвійному смислі: як виховання духом-суб’єктом, і виховання суб’єкта як духу; отже, виходить: виховання духом і виховання духу в суб’єктові) – не мета, не завдання, не просто процес, що організований за звичною простою схемою доцільної дії, а скоріше – *шлях* розвитку людини, розвитку особистості. Але шлях цей пролягає не в емпіричній речовності, а прокладається в трансцендентальному і не може бути явленим і описаним у категоріях уречненого буття і розсудкового пізнання. Спроби ж насильницького приведення емпіричного до трансцендентального, як і прагнення виконати трансцендентальне в безпосередніх емпіричних формах (без відчуття принципової суперечності трансцендентального та емпіричного), через спеціально соціально-організований й інституалізований процес приводять до зворотного: до редукції вищого до нижчого, до протиприродного насильства над духом і душею, до перетворення абсолютного на функціонально-службове і посереднє, а тим самим, до утвердження бездушшя та бездуховності.

Що ж робити? – Спеціально – нічого. Не бентежити себе і не обтяжувати інших *виховательством,* ідейним чи духовним “керівництвом”. Але багато що – в наших силах. Ми можемо впливати на *умови*, але не маємо морального права впливати на *людину*. Обставини та умови можуть або сприяти найбільш адекватному, вільному (тобто, за іманентною мірою Добра, Істини і Краси) виростанню духу в індивідуальній душі, або ж –

замулювати це чисте джерело, деформувати цілісність процесу, і далеко не в останню чергу – через нашу невикорінювану пристрасть до "виховної роботи", через нашу непомірну гординю, самовпевненого всезнайства, ніби ми вже знаємо, яким правильним шляхом слід "обробляти" людину, для чого і в ім'я чого.

Зрозуміло, найбільш сприятливою умовою для "виховання духу" є особлива *духовна атмосфера щирої товариськості, співробітництва, що виключає будь-яке посягання на суверенність особи*. Іншими словами, для здійснення істинного виховання потрібна... *відсутність виховання* як спеціально організованого і нашою улюбленою самістю інспірованого процесу і – присутність Духу в спілкуванні, що саме собою трансцендує речовність, партикулярність, посередність буденності.

Виховання "в дусі" чого б то не було – повновладдя ідеології та лицемірства... Усе виховання як таке в його дійсно гуманістичному спрямуванні – *цілковито в духові як такому*, але тоді воно постає зовсім не вихованням, а іманентною вкоріненістю в безконечній основі, що проступає енергійно в усіх по-справжньому живих станах людини.

Виділення виховання в особливу сферу соціально-практичної діяльності – це результат і спосіб закріплення розподілу праці та відчуження. Зрозуміло, закривати школи та інші педагогічні установи – безглуздо. Але ось що є необхідним, так це – здійснення педагогічного процесу не як особливого, власне "педагогічного", а як повнокровного *життєвого процесу*. Шкільні, студентські, а тим більше – дитячі – роки не є підготовкою до життя, як це проповідує із віку в вік наш ушкоджений розсудок, а – *саме життя*, і, можливо, найкраща частина його. Тому присутність усього спектру життєвих відносин, проявів і станів, усіх зачарувань та розчарувань, перемог і поразок, злетів і падінь – одна з неодмінних умов подолання шкільності, школярства, занудливої "педагогічності". Головне – щоб звучання і проступання чистих тонів "трансцендентального" (через яке, до речі, прориває́ться у наш досвід трансцендентне) не переривалося і не замулювалося.

Дух виховательства, дух підкорення людини зовнішнім цілям і речовно-соціальним структурам іманентний *розсудковому способу мислення*. Тут ми маємо справу зі специфічно розсудковим "духом", духом розсудковості; це саме він потребує "неодмінної духовності", щоб якось прикрасити свою вбогість і занудство й водночас укріпитися за рахунок інших, принципово позарозсудкових вимірів людського існування.

Глава 4

РОЗСУДОК І РОЗУМ ЯК СПОСОБИ ОРГАНІЗАЦІЇ ПЕДАГОГІЧНОГО ПРОСТОРУ

Як відомо, людська життєдіяльність відбувається в просторі та часі, і насамперед – в соціально-культурному (антропологічному) просторі і часі. Так само й освітній процес має свої просторово-часові характеристики.

Розглянемо зміст концепту "педагогічний простір" крізь призму класичних категорій "розсудок" і "розум".

Може виникнути сумнів стосовно правомірності застосування категорій "розсудок" і "розум" як характеристик способів організації педагогічного простору, адже традиційним є суто логіко-гносеологічне та методологічне їх тлумачення. Проте згідно з авторською концепцією розсудок і розум постають не просто певними рівнями мислення чи пізнання, а й різними способами людського світовідношення та організації людської життєдіяльності. В цьому пункті я поділяю позицію О.Ф. Лосєва, який писав: "Розсудок мислиться зазвичай як форма пізнання. Але ніщо не заважає мислити його і як форму буття"[1]. О.Ф. Лосєв римське почуття життя називає суто розсудковим: воно "бере речі в їх розсудковому оформленні, але це розсудкове оформлення розуміє *натуралістично*. Розсудкові схеми, виявляється, є речовинними *саме як розсудкові схеми*; відсторонені поняття течуть, змінюються, борються та ін. – так, ніби це сама справжня дійсність; і цей процес відбувається не в голові мислителя, а в самій дійсності; і в самій-то дійсності також нічого немає, крім цього"[2].

Тепер стосовно освітнього простору. В. О. Конєв аналізує архітектуру педагогічного простору відповідно до логіки культури[3]. Н. В. Скотна, розглянувши точки зору деяких авторів, прагне дати інтегральне визначення:

---

[1] Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-П вв. н.э. / А. Ф. Лосев. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1979. — С. 23.

[2] Там само.

[3] Конев В. А. Культура и архитектура педагогического пространства / В. А. Конев // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 46—57.

“Освітній простір – підсистема соціокультурного середовища, сукупність історично сформованих факторів, обставин, ситуацій, тобто цілісність спеціально організованих педагогічних умов розвитку особистості”[1].

Стосовно останнього формулювання можна висловити ряд зауважень. По-перше, чи завжди *реальний* освітній простір дійсно створює умови для *розвитку* особистості? А якщо він через певні причини перешкоджає цьому розвитку, спотворює його або взагалі не орієнтований на особистість як таку, то що, це вже не “простір освіти”? І по-друге: якщо освітній простір це “підсистема соціокультурного середовища”, то в даному випадку ми користуємося архаїчною, емпіристською логікою, логікою здорового глузду: людина живе в певному “середовищі”, яке якось впливає на неї і до вимог якого вона так чи інакше повинна адаптуватися, “засвоюючи, відтворюючи і ретранслюючи культурні і цивілізаційні норми, цінності, зразки поведінки, традиції тощо”[2]. На нашу думку, всі розмови про “людину і середовище” (соціокультурне, освітнє і т.п.) аж ніяк не піднімаються на рівень дійсно теоретичного розуміння людини та її місця в світі, проте такі емпіристські побудови вельми адекватно (хоча й некритично) відтворюють неістинні, відчужені форми здійснення людської життєдіяльності та спілкування.

До речі, *простір* – це аж ніяк не “середовище”. Зазвичай простір уявляється як порожнє вмістилище того, що відбувається... Насправді ж, як зазначає Ф. Т. Михайлов, “простір – це форма внутрішньої організації *матеріалу* того чи іншого процесу, тобто дещо принципово не відділене від самого його матеріалу. Це сам його, процесу, матеріал, який в даний момент певним чином простягся у бутті Всесвіту, який простягає себе. Тому простір спілкування це не щось подібне до галявини, на якій можна і в футбол пограти, і вогнище розвести для веселої компанії. Це – зумовлена правилами гри в футбол організація взаємозалежності гравців, ритуал гри у її динаміці (природно, включаючи в себе і наявність поля визначеної форми, наявність і роль м’яча і т.п.). Це – сам футбол як форма ігрової взаємодії гравців”[3]. Все це безпосередньо стосується експлікації змісту поняття “освітній простір”: не просто “середовище”, сукупність умов факторів, обставин, ситуацій та ін., а *спосіб організації* “матеріалу” освітнього процесу, конкретний спосіб побудови та здійснення цього процесу, певний характер взаємодії його учасників.

---

[1] Скотна Надія. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії / Надія Скотна. — Львів : Українські технології, 2005. — С. 320.

[2] Там само. — С. 321.

[3] Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения / Ф. Т. Михайлов // Избранное. — М. : Индрик, 2001. — С. 348.

Найбільш адекватне теоретичне визначення освітнього простору, на наше переконання, дає той самий Ф. Т. Михайлов: освітній простір є простором реально-ідеальної культури, і цей простір, "як і будь-яка форма спільності, об'єднує всіх суб'єктів спілкування спільним здійсненням справи, що забезпечує існування даної спільності. Справа, що об'єднує людей в освітній формі спільності, має об'єктивно покладеною ціллю зберігання, трансляцію у просторі-часі і вдосконалення культури свого народу, а тим самим – і загальнолюдської культури. Освітній простір є інтерсуб'єктивним полем духовного і духовно-практичного спілкування тих, хто вступає у життя (чи нову професійну діяльність) з представниками соціально і культурно активних вікових когорт, поколінь і професій при вдосконаленні останніми своєї духовної, духовно-практичної і професійної культури"[1]. Тут вдало схоплена сама сутність освіти як сфери *зустрічі поколінь* і *форми спілкування*, а не просто перераховані різноманітні "фактори". Соціально-інституалізовані структури та різноманітні "умови", "фактори" лише забезпечують цей процес у тих чи інших формах.

Мабуть, варто розвести поняття "освітній простір" та "педагогічний простір": останнє постає конкретизацією першого у формах реальної взаємодії учасників педагогічного процесу, і насамперед у вигляді *взаємин суб'єктів* того чи іншого педагогічного колективу. Тут не місце вдаватися до ґрунтовного аналізу концепту "педагогічний простір", проте інтуїтивно зрозуміло, про яку реальність йдеться.

Можна стверджувати, що традиційний освітній (вужче – педагогічний) простір організований за *розсудковим* типом. Розсудок є оберненою (перетвореною, а часто й спотвореною) формою *розуму*. Він вельми успішно обслуговує утилітарну практику, практику пристосування та використання і орієнтований на сферу абстрактно-загального та на зовнішню доцільність. Царина розсудку – *суб'єкт-об'єктна* взаємодія. Діяльність на рівні розсудку є, безперечно, способом суто людської життєдіяльності; вона забезпечує відтворення, зберігання, фіксацію результатів людської продуктивної діяльності, що творить культуру. Проте домінування такого типу діяльності (і спілкування) пов'язане із феноменом глибинного відчуження, розщепленням діяльності та повноти людської сутності, з "частковим індивідом" і породжує численні, м'яко кажучи, деформації як в історичному розгортанні суспільно-людської життєдіяльності, так і в освіті.

[1] Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2003. — С 234 —235.

Розсудковий тип організації традиційного (наявного) освітньо-педагогічного простору виявляється насамперед у самому характері педагогічної взаємодії: вона здійснюється за *суб'єкт-об'єктною* моделлю. Учень (студент) *реально* представлений як *об'єкт* прикладання педагогічних зусиль („впливів"). Правда, в останні роки майже в усіх публікаціях з філософії освіти, педагогіки стверджується, що учень – „не тільки об'єкт, а й суб'єкт навчання і виховання", і навіть – „повноправний суб'єкт". Але все це залишається благим побажанням як у теорії, так і на практиці. Якщо вся дидактика так чи інакше орієнтована на передачу *готового знання*, якщо навчання має на меті формування горезвісних "знань, вмінь, навичок", якщо виховання розуміється (і здійснюється!) як спосіб *адаптації* індивіда до норм і правил існуючого суспільства або як "прищеплення" певних позитивних, соціально корисних рис та якостей, то саме тут торжествує суб'єкт-об'єктна модель: учень *є об'єктом і тільки об'єктом*.

Розсудково організований освітній простір відверто ворожий *духовно-душевному* виміру людського буття: розсудкове є бездушним "за визначенням", і духовність у такому просторі не живе. Якщо пригадати розрізнення М. Бубером зв'язків "Я – Ти" і "Я – Воно", то зрозуміло, що традиційний освітній простір організований суто за другим типом: тут усюди – "Воно" (вони), тут немає *зустрічі* як такої. Панує *зовнішня доцільність*, вельми жорстка детермінація. Дух як такий проступає, живе лише у відношенні „Я – Ти". Тому скільки б ми не торочили про "духовність", її "формування", "прищеплення", за умов панування розсудкових форм організації освітньо-педагогічного простору все це залишається благеньким побажанням. А пануватиме не *духовне* як таке, а *дух використання*, *дух корисливості*, *дух адаптації*, *дух дидактизму*, *дух виховательства*. Педагогічне мислення, що обслуговує такий тип організації педагогічної взаємодії, перебуває в полоні обернених форм. Педагогічне мислення у вигляді розсудку і тільки розсудку набуває рис технократичного мислення, яке "керується зовнішніми стосовно думки, мислення, науки, людини цілями... Воно нетерпляче і поквапливе: воно не виправдовує цілі засобами, а прагне до їх досягнення будь-якими засобами"; воно "не знає, що таке *рефлексія*; розумове життя для нього – щось чуже; воно ледь відрізняє його від тяжкої фізичної праці. Воно відпочиває, коли від нього не вимагають розумової напруги; розумові лінощі – його природа і чеснота"[1].

[1] Зинченко В. П. Аффект и интеллект в образовании / В. П. Зинченко. — М. : Тривола, 1995. — С. 20.

Розум, на відміну від розсудку, постає інтегральною характеристикою як людських сил душі, так і способу здійснення активності. Його власними вимірами постають Істина, Добро і Краса; його спосіб здійснення завжди пов'язаний із моделлю *суб'єкт-суб'єктної* взаємодії (за М. Бубером це буде – "Я – Ти"). Безсердечний розум – це розсудок. Розумна форма здійснення людської життєдіяльності адекватна людській сутності: все, що не відповідає людській сутності, не є розумним, є нерозумним. Хоча, як зазначав К. Маркс: „Розум існував завжди, але не завжди в розумній формі". Нерозумна форма розуму – розсудок. Тому й в розсудкових формах *здійснюється певним чином саморозвиток* людської сутності, але не цілісно, а ушкоджено, антагоністично.

Освітній простір за своєю сутністю, природою не може не бути розумним, оскільки в протилежному випадку перервалась би людська історія і культура. Проте у своїх конкретно-історичних формах він може бути організований так, що обслуговуючи певний тип соціальності (соціальне замовлення), надаючи перевагу певним тенденціям прискореного розвитку саме таких, а не інших вимірів людської суб'єктності, він здатний руйнувати цілісність людської особистості, деформуючи людську суб'єктність.

Тільки *розумний* спосіб організації освітнього простору долає розсудкові обмеженості. Якщо взяти конкретніше, то в *педагогічному просторі*, організованому за *розумним* типом, реально забезпечується верховенство *суб'єкт-суб'єктних* стосунків, пріоритет духовно-душевного вимірів людського буття стосовно будь-яких утилітарних, технологічних, об'єктно-речових, службових завдань. Тут педагогічна взаємодія здійснюється саме як людське спілкування, щире, багатовимірне, насичене чуттєво, моральнісно, інтелектуально. Тут педагогічний процес відбувається як дійсно *спільна справа* всіх учасників – справа, що цілісно захоплює собою всіх, артикулюючи зсередини себе свої норми і ритми, "правила гри". Тут не панує *зовнішня* доцільність, проте здійснюється певний життєвий смисл. В. П. Зінченко пише: "Безглуздо перечити проти цілей, доцільності. Але вони повинні виростати з життєвого контексту і бути співвіднесеними із життєвим смислом"[1]. Розсудковий педагогічний простір відверто байдужий до життєвих смислів учасників процесу: він ззовні нав'язує "цінності", норми, цілі – аж до "державних стандартів", тим самим привчаючи учнів (та й вчителів) до мімікрії, адаптації, блюзнірства. Зрозсудлений педагогічний простір аморальний, хоча саме тут *моралізування* панує над усім. Розумний педагогічний простір – царина моральнісності (рос. – *нравственности*),

[1] Там само. — С. 27.

оскільки всі форми здійснення спілкування (особистісного, через текст і контекст) так чи інакше постають способами звернення суб'єктності людини до суб'єктності всіх інших (і тим самим – до себе) в пошуках спів-чуття, спів-мислія, спів-дії.

У межах розсудку як *педагогічного простору* будь-який зміст навчання постає у вигляді об'єктного матеріалу, який зусиллями дидактів адаптований до засвоєння, і тому втрачає характеристики власне культури, тобто того, що породжує, утворює (рос. – *образует*) людське в людині. Традиційна педагогіка орієнтована на „примусове освоєння учнями правил та винятків мови кожного з навчальних предметів без розвитку їх живого особистого мовлення, що зацікавлено реалізує для себе і товаришів проблемний зміст духовно-практичної культури, який представлений цими предметами"[1].

У контексті ж розумного педагогічного простору *зміст* навчання виступає посередником (медіумом) живого спілкування й одразу ж розкривається як *культура*, а не "корисний матеріал". Саме в цьому, до речі, полягає суть *гуманітаризації* освіти. Можна стверджувати, що розсудок – це *цивілізаційний* аспект освітньої діяльності, розум же – власне *культурний*.

Розсудково організований педагогічний простір занепокоєний насамперед трансляцією знань (ЗУН-ів) від покоління до покоління. Розумний педагогічний простір забезпечує "*трансляцію особистості*" (С. Б. Кримський). Його ефір – *позитивна свобода* як здатність суб'єкта до змістовного самовизначення. Розсудковий простір прагне визначати, формувати, детермінувати людську суб'єктність: у ньому не виростають по-справжньому вільні люди, хоча саме в такому контексті і бере гору *негативна свобода*, "свобода від".

На рівні розумно організованого освітнього простору принципово змінюється предмет діяльності. Ф. Т. Михайлов пише: "Предметом діяльності суб'єктів освітньої діяльності служать *культурні потреби* і *творчі здібності* вчителів, учнів, батьків, управлінців і всіх тих, хто так чи інакше включається в простір освітньої діяльності. (Але... не горезвісно відома тріада – знання, вміння, навички.) Зокрема – потреба в поглибленні *своїх* знань, а не завчених чужих... і не стільки здатність засвоювати відпрацьовані іншими вміння і навички, скільки здатність творчо перетворювати умови їх набуття і застосування... Оволодіння готовим і підручниками догматизованим знанням, свого часу придатними для соціального функціонування (у тому числі і для професійного), не має

[1] Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2003. — 2003. — С. 257.

великої ціни в живому спілкуванні людей в предметному реально-ідеальному полі культури. Тому не має, що кожна мить нашого живого спілкування створюється інтуїцією взаєморозуміння або прагненням до такого...”[1].

Зрозуміло, що людська особистість як *особистість* (і взагалі – суб’єктність) самопороджується лише в ефірі *розумного педагогічного простору*, який існував завжди – нехай лише в певних лакунах соціального простору; особистість здатна самороджуватися саме всупереч “впливам” розсудкового простору, трансцендуючи його.

Цікавим було б застосувати вчення Г. С. Батіщева про типологію соціальних зв’язків у культурі для розкриття змісту поняття “педагогічний простір”. Г. С. Батіщев виділяє три типи таких зв’язків: соціал-органічні, соціал-атомістичні та гармонійні. Ці типи зв’язків можуть суперечливо суміщатись або вельми парадоксально бути співприсутніми у житті однієї тієї ж людини і в людському світі.

Гармонійний тип зв’язків пов’язаний з універсальною діяльністю та істинно творчим ставленням до світу, де панує суб’єкт-суб’єктне відношення, яке включає у себе як підпорядкований момент суб’єкт-об’єктне. Це – спілкування поміж-суб’єктне, поміж-парадигмальне і навіть над-парадигмальне. “Для гармонійних систем характерною є особлива логіка розвитку: не логіка зняття інородних елементів, як це має місце в органічних системах, і не логіка плюралізму, характерна для систем атомістичних, а логіка поліфонування, логіка принципово не-антагоністичних стосунків, логіка спів-творчості. Створення нового і наслідування (як культурної традиції, так і об’єктивної діалектики Всесвіту) передбачають одне одного. Суб’єкт творчої діяльності лише усередині і через наслідування творить, лише всередині і через творчість все більше і глибше наслідує”[2].

Усі ці три типи зв’язків, як це неважко побачити, існують у межах педагогічного простору, їх взаємне переплетіння утворює конкретний, виразний візерунок його. В розсудковому педагогічному просторі переважають соціал-органічні та соціал-атомістичні зв’язки (здебільше – замкненого типу), доповнюючи одне одне; гармонійні ж тут існують латентно, віртуально, *на периферії*. Розумно організований педагогічний простір неможливий без утвердження верховенства саме *гармонійних* зв’язків між учасниками педагогічного спілкування, утвердження стосунків поліфонування та співпричетності всіх кожному і кожного до кожного і всіх.

---

[1] Там само. — С. 235 —236.

[2] Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. — СПб. : РХГИ, 1997. — С. 19.

Тут має панувати “глибинне спілкування” на противагу тій суто поверховій „лінво-психо-комунікації” (Г. С. Батіщев), до якої редукований педагогічний простір у вимірах розсудку. Розумно організований педагогічний простір не може не включати в себе й органічні та атомістичні зв’язки, але – розімкненого типу.

Слід зробити висновки. Застосування класичних категорій філософії – “розсудок” і “розум” до аналізу концепту “педагогічний простір” є доречним і по-своєму плідним. Для того, щоб більш-менш адекватно розв’язувати суперечності, що накопичувалися (і накопичуються завдяки нашим спробам щось реформувати, але на старій основі і під кутом старого педагогічного мислення) у царині освіти, потрібно дійсно трансформувати самий *педагогічний простір*, обмежуючи домінування розсудкових форм його організації і крок за кроком приводячи його до власне *розумного* стану. До речі, педагог з розвиненою культурою філософсько-рефлексивного мислення (яка є синонімом власне *мислення* як такого) – незамінний “гравець” на „полі” освіти, навчання і виховання; без такого педагога досягнення розумного стану педагогічного простору просто неможливе.

Глава 5

ПЕДАГОГІЧНИЙ ВЕРБАЛІЗМ ЯК ВИЯВ „ТИРАНІЇ РОЗСУДКУ”

У цій главі ми розглянемо феномен “*педагогічного вербалізму*” в контексті співвідношення категорій “розсудок” і “розум”. Про природу та роль слова у житті людині та спільноти, і, зокрема, у педагогічному процесі – написано багато. Я буду спиратися насамперед на ідеї В. В. Бібіхіна, Ф. Т. Михайлова, М. М. Бахтіна, О. Розенштока-Хюссі.

Сам вираз “тиранія розсудку”, як уже зазначалося в першій частині книги, належить О. Шпенглєру. Він говорить, що ми не відчуваємо *тиранії розсудку*, „оскільки самі являємо її кульмінацію”. О. Шпенглєр пов’язує цей факт із пануванням цивілізації над культурою та з утвердженням суто новоєвропейського типу раціональності.

“Тиранія розсудку” – це феномен відчуженого типу соціальності, характерними рисами якої є: *панування уречненої праці над живою*, глибинне *розщеплення* людської сутності, частковість індивіда. Сфера освіти, що склалась для становлення та розширеного відтворення такої форми соціальності, утворила той *тип педагогічного мислення* (я називаю його „*старим*”, або традиційним), що є як продуктом “тиранії розсудку”, так і її виконавцем.

Як уже неодноразово зазначалося, у традиційній сфері освіти і виховання, яка є результатом новоєвропейського типу цивілізації, міцно утвердився суто *розсудковий спосіб мислення*. А звідси, як пише Ф.Т. Михайлов, ми маємо “педагогічну *презумпцію* абсолютної цінності *вербалізованого* знання, яка антигуманна і антигуманістична”[1]. Відносини *пристосування* і *використання* (корисності), про що вже йшлося, пронизали собою ледь не всю товщу стосунків індивідів у стінах навчально-виховних закладів. А навчання стало нудним заняттям зі споживання *готових знань*, надійно запакованих у непробивну розсудкову форму.

[1] Михайлов Ф. Т. Перспективы гуманитаризации образования / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 443.

Отже, сутністю “тиранії розсудку” в сфері освіти є побудова педагогічного процесу за *суб’єкт-об’єктною* моделлю. Проявами такої “тиранії” постають технократизм та утилітаризм, заформалізованість та забюрократизованість, домінування знання-продукту над знанням-процесом, знечулення педагогічного спілкування, моралізаторське виховательство; у кінцевому рахунку – *перемога* розсудку над розумом.

Одним із проявів такої “тиранії розсудку” в освітньому процесі постає *вербалізм*. Як і будь-який „-*ізм*”, він ніби виглядає перебільшенням ролі слова у навчально-виховному процесі. Дійсно, такий факт наявний: майже усюди навчанням і вихованням ми вважаємо мовленнєву активність: все *йде від слова* і часто-густо залишається на рівні слів і тільки слів.

Але сутність педагогічного вербалізму не в цьому – це тільки один з проявів його. Тут йдеться не про надмірну акцентуацію ролі слова, а про інше. Вербалізм – це, як не дивно, *недооцінка* ролі, значення і місця слова – *справжньої* ролі й місця. Вербалізм – це псування, *спотворення* дійсного слова, дійсної *природи* слова.

Відомо, що слово – це засіб людського спілкування. Але якщо тільки *засіб*, то повнота його дійсності радикально втрачається. В.В. Бібіхін стверджує, що мова не стільки засіб, скільки „саме те середовище, той розгорнутий подією та вісткою про неї простір, рух всередині якого виявляється непозбавленим смислу. Якщо спілкування не одне із занять в ряду інших турбот людини, а її спосіб здійснитися при зустрічі з іншими, то мова, що передбачається повідомленням, і є середовищем та простором нашого історичного буття”[1].

У контексті традиційної педагогічної моделі спотворене саме середовище, спотворений простір, а тому власне людське спілкування (як людське) – давно стало *одним із* занять серед решти повсякденних турбот і забав. І тоді слово перестає бути *подією*, а виступає лише *засобом*, засобом здійснення “педагогічної взаємодії”, а не дійсно людського спілкування, засобом передачі *інформації*. І тоді таким чином спотворене слово, мовлення саме стає середовищем, простором збіднілої, суто функціональної комунікації.

Чому так стається у сфері навчання і виховання? Річ у тім, що *слово* неодмінно пов’язане з *ділом*, воно є його своєрідним відлунням. Отже, треба придивитися, в *яке діло* втягнені учасники педагогічної взаємодії. За традиційною моделлю, коли учень постає у ролі *об’єкта* прикладання педагогічних зусиль, між учасниками немає спільної, цікавої, захопливої,

[1] Бибихин В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. — М. : Издательская группа “Прогресс”, 1993. — С. 16.

емоційно насиченої справи. Є простір досить формалізованих стосунків; навчання – це засвоєння готових знань, "адаптованих" для наступної адаптації; виховання – вплив на учня з метою *прищеплення* йому певних соціально корисних рис та якостей. У такому контексті *не може не псуватися* слово, його природа й призначення. Воно починає виконувати ті функції, які йому диктує *даний контекст* педагогічної взаємодії. У тому числі, й "перехід на реферативний тон", як стверджує В. В. Бібіхін, що означає одночасну "відмову від присутності в слові усієї людської істоти і відмова від виміру світу"[1].

А широке впровадження тестів? Тут уже робота не зі *словом*, а з *текстом*, точніше – з *тестом*. Тестова форма покликана контролювати інформацію та вмінням нею оперувати, обирати правильну відповідь, розкладати по поличках розсудку. Живе слово (*слово-подія*) зсихається до функціонально-вербального *реферування*, потім – до *тексту* і ще далі – до *тесту*. У такій формі вербалізм закінчує життя самогубством, втратою слова як такого. Залишається інформація і *правила оперування* нею. Якщо це в центрі уваги, і майже тільки це, то зміст знання не переживається мною як зверненість до інших, або ж – зверненість інших (=культури) до мене; цей зміст не сприймається мною як спосіб мого саморуху у змістові всезагальної людської культури, як спосіб входження у стихію духу або ж – входження енергії духу в мою душевну тканину.

За умов панування педагогічного вербалізму слово відривається від діла, а точніше: так влаштоване *діло*, так організована педагогічна взаємодія вихолощує слово, багатство його сутності й природи. Промовляємо одне, а робимо інше. І дітей вчимо "правильно говорити", тобто виговорювати "правильні" слова, в яких душа не живе. Але в такій ситуації саме промовляння не є дійсним словом.

Причина криється не у відриві слова від діла, а в тій традиції організації освітнього процесу, що заснована на "тиранії розсудку" і відповідних *забобонах* педагогічної науки. Цікавим є такий факт: як вже зазначалося, у сучасних науково-педагогічних розробках часто йдеться про те, що учень – *не тільки* об'єкт, але й суб'єкт навчально-виховного процесу, що не можна добитися жодного успіху у педагогічній роботі, ігноруючи власну активність учня. І водночас у працях з теоретичної педагогіки натрапляємо на твердження, що знання – це насамперед інформація, тому його обов'язково треба доповнити "вміннями" і "навичками". Але чому *знати* не означає вміти, *вміти* здійснювати душевно-інтелектуальний рух в артикульованому

[1] Там само. — С. 34.

змістові буття за всезагальними вимірами, образами, нормами людської культури? Знання – це насамперед спосіб представництва *буття в свідомості* (В. Л. Петрушенко), а свідомість аж ніяк не є простим місцем зберігання відомостей про буття: вона є *спільна* вістка (рос. „*со-знание*" „*совместное знание*"), тобто містить у собі виражену комунікативну інтенціональність, інтенцію *звертання* до інших і до самої себе. Ось вельмишановний *розсудок* (як один із вимірів свідомості) є простим сховищем усього, створеного продуктивною уявою (Фіхте). Значить, коли ми знання обмежуємо інформацією, то ми так чи інакше залишаємося в полоні "тиранії розсудку", на теренах старого педагогічного мислення, яке знає тільки редуковані форми знання як продукту чужої розумової праці і не відає феноменології та логіки самої розумової праці.

Найбільш поширена форма введення знання до складу суб'єктивності, як зазначає Г. В. Лобастов, – "це вербальна форма, що здійснюється на основі запам'ятовування з наступною перевіркою репродуктивної здатності. Що такий спосіб не є формою особистісного розвитку – це ясно, мабуть, без доказів. Тут слово відділяється не тільки від діла, а й від думки"[1]. "Відрив мови від мислення в освітньому процесі робить недоступним змістовний смисл матеріалу, що "освоюється", а тому останній виявляється поза сферою особистісного розвитку і в жодній формі його не зачіпає"[2]. Отже, вербально-розсудкове освоєння знання (навчання) доводиться ззовні доповнювати „вихованням", яке, своєю чергою, теж уражене вербалізмом – *повчальністю*, моралізуванням, а дійсна його ефективність є від'ємною.

Цікавим є факт, що розрив слова і діла пов'язаний із відривом мови від думки, від дійсного мислення (розуму). А це вже – ігри розсудку, який самовпевнено вважає самого себе мисленням як таким. Коли розсудок "на своєму місці" і не втручається у сфери, що лежать за межами його компетенції, одна річ. Але істотною специфікою розсудку є те, що він не знає і принципово не може знати "свого місця". Його розсудку можуть тільки вказати, *поставити* його на своє місце. І це вже справа *розуму.* Чудово один момент у розрізненні розсудку і розуму схопив О. Розеншток-Хюссі, вказуючи *справжнє місце* розсудку: "Людина, що говорить, схоплює ходу подій, вторгаючись у час і здригаючись під його натиском. Ми тому схоплюємо за допомогою розсудку мертве, таке, що стоїть, лежить, що ми повинні поховати мертве. За допомогою розуму ми тому вторгаємось у живе,

[1] Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. — М. : Микрон-принт, 2003. — С. 190.
[2] Там само.

таке, що йде, плине, що ми вкинені в життя”[1]. А відбувається все *навпаки*: за умов “тиранії розсудку” не без допомоги педагогічного вербалізму ми прагнемо вбити живе або поховати його живцем, а мертве залишаємо не похованим, і воно продуктами свого розпаду отруює живі душі дітей.

Педагогічний вербалізм є результатом (і чинником) відриву мови і мислення, оскільки навчити думати – творчо, самостійно – традиційна система освіти реально не ставить серед своїх завдань; а якщо вона й ідеологічно проголошує (промовляє) таку мету (як і вільний розвиток особистості), то досягнути її нездатна, оскільки залишається в полоні *старого* педагогічного мислення. До речі, ще один із проявів вербалізму: *промовляння* у педагогічній ідеології високих цілей і повне *нерозуміння* дійсних шляхів її досягнення. Знову бачимо відрив мови від мислення, а точніше – використання такого мислення, яке провокує цей відрив, тобто мислення розсудку.

А тому й відбувається у педагогічному вербалізмові *псування слова* як такого, оскільки слово відривається від діла і від думки. Як зазначає В. В. Бібіхін, говорінням ми захоплюємо простір, відвойований мовчанням думки. Треба вдовольнятися простим знанням того, що “очікуване слово буде сказане в кінцевому рахунку... тільки думкою, а не людськими розрахунками. Важливо не поспішати говорити, а готуватися розчути, яким буде слово, яке скаже або не скаже думка”[2]. А тому “...не робота зі словом потрібна, а робота просто, спочатку перша робота уваги до думки, без котрої усяка праця буде проклята”[3]. Слово має сказати думка, а ми покликані почути його. А почути щось можна лише в тишині, *в ситуації мовчання*. “Трагедія нинішньої школи в тому, що у дитини там відбирають право на мовчання. Хочуть включити її мовлення, що описує, як включають прилад”[4]. Вербалізм забирає у людини право на мовчання, отже, і на думку – на власну думку.

Робота думки – не діло розсудку, це справа *розуму*, який небезсердечний, тобто охоплює *всю повноту* людської суб’єктивності. А думки без роботи продуктивної *фантазії* не буває. Як же привчити дитину, учня, студента до цієї роботи, якщо традиційна педагогіка століттями

---

[1] Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси ; [пер. с нем. и. англ. А. И. Пигалев]. — М. : Канон+, 1997— .— (История философии в памятниках). — С. 7.

[2] Бибихин В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. — М. : Издательская группа “Прогресс”, 1993. — С. 39.

[3] Там само. — С. 47.

[4] Там само. — С.25.

орієнтована насамперед на передачу готового знання, знання для *використання*. Такий спосіб передачі і засвоєння знання – протиприродний людині, ось чому потрібні повторення, заучування і всілякі перевірки. І найістотніше: для презентації так препарованого знання не потрібно *повноти дійсного слова*. Мова і мовлення тут зсихаються до "вербалізму". Тому "в школах і університетах навчають нас не живого *мовлення* думки і почуттів, а *мови* знаків і правилам їх сполучення у німий *технологічний* текст, блідий і бідний у своїй штучно-функціональній обмеженості"[4]. Хіба не тиранія розсудку?

Варто поміркувати над співвідношенням *слова* і *діла* взагалі. Що було спочатку? Відомі протилежні варіанти відповіді. В слові чи діянні початок буття (і людського, зокрема)? За відомою інтерпретацією Ф. Енгельса, історично людина починається з виробництва знарядь праці у певних формах спілкування. В онтогенезі олюднення дитини починається не зі слова, а з формування вміння поводити себе по-людськи в сфері по-людськи організованого побуту, тобто діяти, рухатися адекватно до форм доцільно організованих речей як витворів культури і цивілізації. Саме так і тут, як зауважує Е. В. Ільєнков, формуються ті сенсомоторні схеми, які і складають передумову формування мовлення, діяльності з мовою і в мові[1]. Так що ж спочатку: діяння чи слово?

Але якщо пильніше вдивитися у феноменологію онтогенезу і спробувати реконструювати логіку філогенезу людського в людині, ми побачимо, що жорстка диз'юнкція між словом і діянням неможлива. Людське буття починається, зберігається й відтворюється у своїй саме людській іпостасі, за концепцією Ф. Т. Михайлова, зі *звернень* людей одне до одного і тим самим до самих себе. "Спочатку було слово...оскільки саме воно було першою і головною справою людей – справою створення, зберігання і вдосконалення того, що забезпечує життя людей з самого початку і завжди насамперед – їх смислочуттєву, суб'єктивну спільність, завдяки якій вони живуть і творять завжди спільно, завжди для інших, а тому і для себе"[2]. Не в тому смислі "спочатку було слово", що люди від *говоріння* стали людьми, і дитина лише тоді починає бути людською істотою, коли *вимовляє* перші слова. Не у

---

[4] Бибихин В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. — М. : Издательская группа "Прогресс", 1993. — С. 506.

[1] Ильенков Э. В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка / Э. В. Ильенков // Философия и культура / Э. В. Ильенков. — М. : Политиздат, 1991. — С. 274.

[2] Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 342.

мовленнєвій діяльності самій собою суть справи, а в іншому: особливість людських звернень одне до одного у пошуках спів-чуття, по-розуміння, солідарності. А стосовно дитинки ми забуваємо, що ще до всякої її діяльності в мові ми самі постійно, суцільно своїм словом звернені до неї і занурюємо її у тепле і лагідне море Слова (аж ніяк не в "море слів", яке розіллється пізніше, у "виховній роботі"). А за концепцією Ф. Т. Михайлова, існує живе *триєдине мовлення*: вербальне, музичне і зображальне. І ось у таке насичене, повне, змістовне мовлення як у людську сутність (ансамбль усіх людських стосунків) ми й занурюємо немовля з перших днів (годин, хвилин) від його народження.

"Слово – це діло. Це більше, ніж діло, позаяк воно проект діла, звернений до *Світу людини*, що ним же твориться, слово – це діло, що творить *людське життя* кожної дитини. Таке слово було, є і завжди буде цілком предметним відношенням (зверненням) людини до нею ж породженого Універсуму культури, таким, що тим і породжує саму людину"[1].

До речі, педагогічний вербалізм відриває *вербальний* момент мовлення від *музичного* й *зображувального*, і тоді саме *вербальне* розсудково зсихається, гранично збіднюється і здатне тільки до переносу інформації, в якій, як відомо, людина *не присутня* і *душа не живе*.

Втрачена повнота слова, тому що втрачена повнота буття. Тому що так звана "педагогічна взаємодія" будується за схемами розсудку і не виступає як повнота людського спілкування.

Отже, коли йдеться про розрив слова і діла через вербалізм, то тут варто уточнити: *слово* відділяється від *справжнього людського діла*, з одного боку, і від *повноти* своєї власної природи, з іншого. А за ситуації педагогічного вербалізму "слово" і "діло" добре узгоджуються, оскільки розсудково вихолощене слово чудово обслуговує розсудково ж обмежений простір взаємин учасників педагогічного процесу. Тут слово теж є ділом, коли воно навіть "кімвал звучний": слово ніби є, а "діла нема", справжнього діла, але є імітація спілкування, імітація навчання і виховання, імітація особистості, імітація ума, іншими словами, перед нами до болю звичний освітянський простір, де панує старе педагогічне мислення, де не живуть, але *готуються* до життя. Така педагогіка – небезпечна, позаяк вона далеко не безплідна. Як вельми гостро пише Г. В. Лобастов, бездарність педагогіки "породжує складні системи (зрозуміло, "науково обґрунтовані") обробки людського

[1] Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 498.

матеріалу, адаптації його до вузько зрозумілих завдань сьогоднішнього дня і, що найстрашніше, породжує технології ампутації ума в його універсально-всезагальних визначеннях. Не усюди вона це робить бездумно, за наївним невіглаством: вона інтуїтивно відчуває ум і боїться його”[1]. А боїться тому, що так чи інакше є ідеологічним вираженням ситуації панування над живими людьми сили *знелюдненої соціальності*. Якщо сфера освіти не хоче просто відтворювати такий стан, потрібне *нове педагогічне мислення*, яке здатне приборкати розсудок, поставити його на місце і за *розумною* формою здійснювати педагогічний процес.

Отже, подолання вербалізму полягає аж ніяк не в тому, щоб просто гарно налаштувати педагогічне мовлення (тим більше – говоріння), а освоїти нове педагогічне мислення, тобто: налаштувати педагогічне буття не як власне педагогічне, а як людське буття в усій його повноті, де люди не живляться одне одним, а *живлять* своєю суб’єктністю кожного іншого.

Пригадаймо слова О. Шпенглєра: ми не помічаємо тиранії розсудку, бо самі являємо її кульмінацію. Значить, треба почати з себе і принаймні, *помітити* цю тиранію і *перестати* бути її провідником, слугою, підсилювачем, ідеологом.

[1] Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. — М. : Микрон-принт, 2003. — С. 196.

.

Глава 6

СИМВОЛІЗМ КУЛЬТУРИ І БЛУД ДИДАКТИЗМУ

Панування розсудкових форм подачі гуманітарних знань прирікає процес гуманітаризації освіти на неудачу. В формах розсудкокої активності людина не здатна переживати свою діяльність в її культурно-людській *змістовності*. Знання звужується до простої інформації про події, до суми алгоритмів і схем діяльності, що ззовні прикладаються до дійсності і тому ставляться до неї формально. Розсудковість в освоєнні знань гуманітарного циклу є наслідком безмірного формалізму в навчанні і вихованні, відриву слова від думки, думки від смислу, слова від діла, а діла – від особистісно значимого ейдосу. У результаті цього і виникає горезвісна проблема "переходу" від мислення до буття, від просто знань до смисложиттєвих орієнтацій і переконань.

Якщо гуманітарні знання освоюються в *розумній* формі, вони одразу ж розкриваються не як об'єкт привласнення і не як інформація про щось, а як смисловий зміст світу, в якому живуть, відчувають і страждають живі люди, як те, що безпосередньо стосується *мене особисто*, але не повчає, а оживлює й наповнює мою діяльність, моє спілкування, моє сприйняття буття. Розумно-діалектична форма освоєння гуманітарних знань дає можливість усвідомити суспільно-людський, смисловий характер *моєї* діяльності, усвідомити міру та глибину інтеграції моєї самості з іншими суб'єктними центрами-світами. В такому випадку знання набувають *тонусу* власного духовно-практичного досвіду суб'єкта і водночас – актуалізують, "тонізують" самий цей досвід. Спосіб моєї активності вже не виступає схемою довільно й корисливого розчленування об'єкта, а постає у своїй смисловій співвіднесеності зі смислами самої реальності.

У цій главі ми розглянемо *символічну природу культури* під кутом зору реалізації дійсної гуманітаризації освіти. У розгляді природи символу я спираюсь на праці О. Ф. Лосєва, П. О. Флоренського, К. А. Свасьяна, О. Шпенглєра, М. К. Мамардашвілі.

Річ у тім, що сам *характер* знань гуманітарного циклу *уможливлює* розгорнути їх як власне *культуру*. Історія, література, мистецтво, цикл філологічних предметів, філософія – за своєю природою розкриті назустріч суб'єкту: вони немов завмерли в очікуванні *зустрічі* із живою суб'єктивністю. Розсудкова ж дидактика (дидактика від розсудку) робить все для того, щоб ця *зустріч* не відбулася. Дух корисності, дух вживання й споживання перетворює культурний зміст на жуйку, і діти звикають давати аналіз літературним образам-персонажам так само легко, як "здавати аналізи" в районній поліклініці, адже обидві операції-процедури не потребують жодної затрати власне людської "субстанції".

За умов роз судкової вакханалії в освіті здатність до *споглядання* – атрофується за відсутності попиту; її місце займає "наочність" у навчанні як необхідний корелят абстрактного розсудку. Послухаємо О. Шпенглєра: "Гештальт і закон, подоба і поняття, символ і формула сприймаються зовсім різними органами. В цій протилежності проявляється співвідношення *життя* і *смерті*, зачаття і руйнування. Розсудок, система, поняття вбивають, "пізнаючи". Вони перетворюють пізнане на застиглий предмет, що дозволяє себе вимірювати і розчленовувати. Споглядання одушевляє. Воно включає одиничне в живу, внутрішньо пережиту єдність"[1].

Звісно, педагогічна нечутливість до умного споглядання (і, відповідно, любов до "наочності" як до "посібника") не є винаходом самого освітянського мудрування. Тут теоретична та практична педагогіка розплачується за особливий характер новоєвропейського духу взагалі. Якщо взяти історію думки в прогоні від античності до Нового часу, то тут, за словами К. А. Свасьяна, ми можемо спостерігати певну інволюцію: здатність до надчуттєвого досвіду була витіснена системою рефлектуючих суджень – вже нічого не можна було "бачити", але рішучо все можна "доводити". Відбувалося псування "самого органу думки"[2]. Думка відривалася від світу й втискувалась у мозок: лоб став воістину "лобним місцем думки" (К А. Свасьян). Думка тепер не відштовхується від досвіду, вона перестає бути досвідом надчуттєвого, баченням невидимого, і в своїй раціоналістичній самозакоханості підкорює самий досвід "правилам розсудкового синтаксису". Споглядання, що одушевляє, будучи вигнаним зі

[1] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 259.

[2] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 237.

сфери думки, знаходить свій притулок у поезії і музиці, які стають особливими *органами бачення* світу[1].

Те, що з науки потрапляє в підручники – суцільні "раціональні зерна", які необхідно склювати невидющим розсудком і тим самим набути так званий "науковий світогляд". "Застиглий гіпс підручників" (К. А. Свасьян) – посмертна маска культури, музей воскових фігур, а педагогічний *дискурс – екскурс* (-ія) – культпохід в анатомічний театр. А потім ми наївно дивуємося, чого ж нашим дітям *нудно* вчитися.

Всевладна розсудковість виганяє дух з гуманітарного знання, не дає йому виступити власне *культурою*. Розсудок нечутливий до символу, але ж вся культура як культура в своїй специфічній явленості є символічною. Тому логічним буде зупинитися на аналізі природи *символу* взагалі, щоб виявити природу культурного феномену як такого.

„Символ, пише П. О. Флоренський, є щось таке, що являє собою те, що не є воно саме, більше за нього, і проте істотно через нього з'являється"[2]. Символ є буттям, що не дорівнює собі, проступає через себе, буття, як каже отець Павло, яке "більше за себе самого", тобто таке реальне, що не просто вказує на щось відмінне від себе, але енергійно вбирає "інше" в себе і собою маніфестує зміст, який перебільшує його власну буттєвість.

Характерною рисою символу є його принципова, радикальна *надрозсудковість*. Розсудок не бачить символів і не бачить символами – ось чому він, розсудок, позбавлений власне умогляду, умного бачення. О. Шпенглєр пише: "Символ є деякою рисою дійсності, що з безпосередньою внутрішньою достовірністю позначає для чуттєво не сплячих людей щось таке, що не може бути повідомлене розсудковим шляхом"[3]. Те, що повідомляється через символ, не може бути адекватно перекладене мовою розсудку, не може бути переказаним розсудковою прозою. Однією з методик розпізнання символу К. А. Свасьян називає "екзекуцію переказу": треба спробувати вилучити з символу розсудково-змістовний екстракт. "Якщо екзекуція ця відбувається успішно, і ми здатні діяльно й вичерпно переказати символ, то ми маємо справу не з символом, а з одним з його численних двійників"[4]. Можна сказати так: розсудковий переказ символічного змісту

---

[1] Там само.

[2] Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. — М. : Правда,1990— .— (Приложение к журналу "Вопросы философии"). — С. 287.

[3] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 394.

[4] Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ / К. А. Свасьян . — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1980. — С. 188.

миттєво вбиває символ, який має підвищену *чутливість* до розсудкового. Коли інтерпретуючий розсудок торкається живої тканини символу, що нервово пульсує, вона стискується і підставляє для розсудкової обробки свої фантоми-двійники, а розсудок і не помічає підміни. Адже для розсудку будь-які символі і схожі з ним форми вираження постають як *недосконалі* способи пізнання, які позбавлені строгості, предметності, доказовості, як щось лише "суб'єктивне", антропоморфне, занадто емоційне, обтяжене необов'язковим чуттєво-образним "лушпинням", якого треба позбутися, щоб зберегти і явити в чистому вигляді "раціональне зерно", що ховається під ним. Відомо, зерна від лушпиння звільняють з метою їх вживання.

У символі загальне дане в безпосередній єдності з особливим та одиничним. Чуттєва реальність у ньому не заміщується абстрактним поняттям, не зсихається у просте позначення якогось "смислу", байдужого до форми свого виявлення. Але реальне в символі не тяжіє само собою, не виступає як просто одиничне серед решти одиничних. Символ є таким чимось кінцевим, яке світиться вглиб безконечністю, являє її безпосередньо і зримо; окреме тут містить усезагальне в собі і цілісно втілює його, гублячи своє коріння в його глибинах. "Справжня символіка, говорить Ґете, там, де часткове представляє всезагальне не як сон або тінь, але як живе миттєве одкровення недосліджуваного"[1].

Символ є буттям, але буттям *виразним*. "У понятті *виразу* міститься як момент деякої реальності, так і її виходження зі свого внутрішнього перебування в собі у свій зовнішній та явлений образ"[2]. У виразному бутті ми маємо справу не просто із зовнішнім, яке якось "натякає" на внутрішнє, але з енергійним проявом внутрішнього у зовнішньому, з активним самоперетворенням внутрішнього на зовнішнє.

Синтез внутрішнього і зовнішнього у виразі являє собою *силу*, яка примушує "внутрішнє" *проявитися*, а "зовнішнє" – *тягнути у глибину* "внутрішнього". Вираз "завжди є динамічним і рухомим, і *напрям* цього руху – завжди від "внутрішнього" до "зовнішнього" і від "зовнішнього" – до "внутрішнього". Вираз – арена зустрічі двох енергій, із глибини та із ззовні, їх взаємоспілкування у деякому цільному і неподільному образі, який одразу є тим і іншим, так що вже не можна вирішити, де тут 'внутрішнє', а де

[1] Гёте И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете. — М. : Наука, 1964. — С. 353.

[2] Лосев А. Ф. Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993. — С. 807.

‘зовнішнє’”[1]. Якщо у взаємовідношенні внутрішнього і зовнішнього перше переважає друге, і зовнішнє наявне тільки для того, щоб явити внутрішнє, ми маємо справу зі *схемою*. Якщо ж зовнішнє переважає внутрішнє, і образ є більшим, ніж виражена ідея в тому смислі, що образ лише ілюструє ідею як деяку відстороненість, перед нами *алегорія*. У *символі* ж ми маємо справу з повною рівновагою між “внутрішнім” і “зовнішнім”, між ідеєю і образом. Тому символ є самостійною дійсністю, яка не зображає щось відмінне від себе, але втілює і здійснює його. Хоча в символі ідея й відмінна від образу, вона зовсім невіддільна від нього.

Схематизм і алегорія як недорозвинені, недоношені символи цілковито доступні розсудку. В алегорії, так само як і в схемі, зв’язок ідеї та образу позбавлений динаміки, цей зв’язок не перездійснюється. Алегорична ясність і дидактична повчальність, розсудкова наміреність і ледь не наочна ілюстративність – усе це засвідчує, що алегорія є “символ в проекції розсудку” (К. А. Свасьян).

Символ – не просто ейдос, а ейдос виражений. У символі виявляється “інобуттєвий матеріал”, що підкорюється в своїй організації ейдосу. О. Ф. Лосєв пише: “Символ – не ейдос, а втіленість ейдосу в інобутті, і притому не обов’язково в реальному і фактичному інобутті. Символ у власному смислі слова є саме не реальний перехід в інобуття, а *смислова же* ввібраність інобуття в ейдос. Ейдос, залишаючись так само чисто ейдетичним, вбирає у себе інобуття як матеріал, перебудовується, заново створюється; і вже виявляється у ньому внутрішнє і зовнішнє, хоча і даними є вони обидва – у своїй повній самототожності. Звідси, символ і є невичерпним багатством апофатичних можливостей смислу”[2]. Видалення “інобуттєвого” заради фіксації чистого смислу веде до руйнації символу, що й відбувається при розсудковому вилученні із символу його відстороненого “екстракту”, коли розсудок запитує про “смисл” того чи іншого символу і вимагає однозначної відповіді: що ж, власне, символізує той чи інший образ, на що вказує, на що натякає той чи інший символ. Що характерне: розсудок зазвичай буває задоволений однозначними рішеннями-відповідями, якщо вони, до того ж, побудовані за принципом “впізнання”. Образність та символізм для розсудку постають деякою “архітектурною надмірністю”, якої варто позбутися для ясності і з метою “економії мислення”. А втім, розсудок милостиво погоджується з правом на існування й подібних “надмірностей”

[1] Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А.Ф.Лосев. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX века). — С. 62.

[2] Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Бытие – Имя – Космос / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993. — С. 698 —699.

для прикрашення життя, для компенсації плоскої одноманітності жорстких формул та схем. З точки зору гранично раціоналізованого ума символізм та образність є *недоліком* мислення, свідченням його недорозвиненості і "суб'єктивності".

Момент "незрозумілості" в символі – не просто якийсь "залишок", а щось *істотне*: це є тим, завдяки чому стає можливим *розуміння*. "Будь-яке пізнання тримається непізнаваним, будь-які слова належать до невимовленого"[1]. "Незрозумілість" символу, його спротив розчиненню в розсудковій процедурі "впізнавання", редукції невідомого до відомого – не є ознакою недосконалості символічного пізнання. Якраз навпаки: завдяки своїй "незрозумілості" символи розкривають нам таку реальність, що недоступна для звичайної предметно-розсудкової установки свідомості. "Метафори, на думку М. К. Мамардашвілі, дивним чином роз'яснюють дещо. Дивним, тому що сама метафора є незрозумілою. Щось, що ми тримаємо на рівні таїни, виявляється при цьому фундаментальною умовою розуміння інших речей, саме залишаючись – в строго раціональному смислі – незрозумілим"[2]. А ось і ще: "Символ (не знак!) завжди є те, що ми не до кінця розуміємо, але що є ми самі як ті, що розуміють, що існують"[3].

Глибина символу прямо пропорційна мірі його неосяжності, що відрізняє символічне (тобто, власне духовне) пізнання від науково-теоретичного. Що сильніше проявляється таїна, зауважує О. Ф. Лосєв, тим більш символічним є образ, що народжується. "Такою є ця діалектика життя, яка так сильно розходиться зі звичайним абстрактно-метафізичним умонастроєм. Чим менше проявлене те, що не являється, тим більше зрозумілим і простим є те, що явилось; чим більше проявлене те, що не являється, тим сильніше воно осягається і переживається, але тим більш загадковим і таємничим є те, що явилось"[4]. Символ, проте, не є просто "зовнішність", але такий вид (лик, ейдос), який має безконечну глибину.

---

[1] Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 703.

[2] Мамардашвили М. К. О философии / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. — 1991. — № 5. — С. 5.

[3] Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1990. — С. 59.

[4] Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Бытие – Имя – Космос / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993. — С. 659.

Символи – це "свого роду прожектори, які вказують на нашу залученість у щось"[1].

Той факт, що все, що відбувається, є символом, не означає, що світ феноменів втрачає свою самостійність і перетворюється лише на матеріал – чи то для маніфестації могутності Абсолюту, чи то предмет подолання спекулятивним поняттям. Визнання реальності як неозорого моря символів, утвердження символічності усього, що існує та відбувається, завжди ризикує зісковзнути з важкодоступних вершин справжнього символізму до звичайного погляду, але з протилежним "знаком", – ось саме зі "знаком", оскільки все тоді зводиться до *знаку*. Чуттєва реальність тоді постає лише сукупністю знаків, знамен, що вказують на приховану присутність "іншого". Такий погляд на реальність, коли всюди фіксуються, як полюбляв "красиво" висловлюватися один відомий літературний персонаж, "речові знаки неречових стосунків", видається піднесеним і романтичним. Проте тут ми маємо справу лише із видозміненим відношенням *корисності*: ніщо реально чуттєве не є значимим самим собою, але оцінюється (поціновується, поважається) нами лише як вказування, позначення, сповіщення; все чуттєве має смисл лише у вигляді ієрогліфу деякої "ідеї". Погодимося: одна річ – в чуттєво насиченій дійсності софійно *прозрівати* її духовні витоки і смисли, і зовсім інша – постійно *підозрювати* чуттєво дане у приховуванні "духу", що ховається за ним. Схематизм другого варіанту ставлення до світу є очевидним.

Характерно, що наша традиційна педагогіка, яка погрузла в дидактизмі моралізаторського занудства, зовсім не володіє символізмом. Мова символів аж ніяк не належить до числа її чеснот. Гола схема і повчальна алегорія, що ілюструє ту чи іншу "корисну" ідею, – ось стеля традиційної педагогічної ментальності. "Екзекуція переказу" вбиває символи. У школі, в тій формі вимушено-педагогічного "спілкування", до якої залучені учасники педагогічного процесу, занадто багато *промовляється* вголос і тим самим закривається просвіт у тишу немовленого і несказанного. Адже "символи не говорять. Говорять алегорії й байки, поняття та аналогії, взяті розсудково. Символи кивають без слів"[2]. Ось чому культура як *культура* ніяк не може проникнути в одвічно *порочне* коло навчально-виховного процесу. Вся культура є символічною і вимагає проникливого погляду, тиші й подивування. Вона, звісно, може виступати і об'єктом вивчення, пізнання і

[1] Мамардашвили М. К. О философии / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. — 1991. — № 5. — С. 4.

[2] Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ / К. А. Свасьян . — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1980. — С. 188.

навіть „вживання", але при цьому самий *дух* культури вивітрюється, залишаючи на поталу самі свої тлінні останки. Чи не тому наша школа часто схожа на анатомічний театр?..

Те саме відбувається і з "духовністю". „Символізм, зауважує К. А. Свасьян – це азбука думки, яка має справу з духовними реаліями"[2]. Поза цією азбукою нам доведеться задовольнятися науковоподібним сленгом абстрактного спіритуалізму, який, як відомо, є граничною формою найвульгарнішого матеріалізму, тобто представляти духовне як якусь особливу "матерію", "поле" або "випромінювання", що існує поряд зі звичайними речами, або ж на звичний лад вважати "дух" лише функцією "високоорганізованої матерії", чомусь зосередженої під черепною коробкою індивіда. Водночас звичайна предметна, розсудкова установка свідомості, орієнтована на наочність образу, з одного боку, і на абстрактну схему, з іншого, жодною мірою не може сприяти виявленню присутності духу як зовні, так у "всередині" нашої самості.

Мова символів є мовленням самого духу. Тому в нашій школі, що потонула у трясині дидактизму, ще довго будуть патякати "про" голос духу за повної атрофії здатності чути і відчувати його. Для освоєння логіки, а точніше – ейдо-логії символізму звичайна педагогічна ментальність повинна повністю змінити свою основу, тому що це не зовсім є навчальним завданням, але – онтологічним. Дух не бажає жити в тих сферах, де йому приготовлена розсудково-педагогічна "екзекуція". Душа, як відомо, в "сухому місці" не живе. Так і дух не виявляться там і тоді, де і коли його намагаються "виявити назовні", ви-явити, викрити.

Засилля *дидактизму* (в усьому, не тільки в навчальній, а й у так званій "виховній роботі", яка зі своїм моралізаторським занудством є дидактизмом у квадраті), наголос на закріплення і вдосконалення розсудкового мислення закриває дорогу до інших змістів, які непідвладні розсудкові. Тоді сам розсудок стає горизонтом сприйняття будь-якого сущого. "Усякий розрахунок, підкреслює М. Гайдеґґер, зводить обчислюване до поліченого, щоб ужити його в подальших рахунках. Розрахунок не дозволяє з'явитися нічому, крім обчислюваного. Кожна річ є лише те, чим вона вважається (рос. переклад – „*считается*" – В. В.)".[1] За таких умов доводиться контрабандою вводити як "матеріал" деякий культурний зміст під виглядом "*цінностей*", голосно й занудно запевняючи тих, кого "виховують", в особливій

[2] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — С. 59.

[1] Хайдеггер М. Послесловие к: "Что такое метафизика?" / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — С. 39.

повчальній значимості того чи іншого знання, факту, змісту тощо. Тобто ми намагаємося вдихнути душу у мертве, у змертвіле, у вже обраховане, препароване, "адаптоване", але душа не бажає жити у засушених "місцях" педагогічно стерилізованої реальності.

Казенна педагогіка, педагогіка, що наївно вірує у всесилля дидактизму, *розтліває*. Адже виходить, що ніщо не є значимим самим собою, все має якесь своє призначення, кожне щось має сенс лише в міру свого вжитку, корисності, просто кажучи – своєї *продажності*, за причиною своїх корисних функцій (учень – для виховання, підручник – для складання іспитів, п'єса – для повчання, школа – для відбування часу, природа – для гербарію...). Коли деякі педагоги кивають на "розбещеність" нинішніх молодих (і ранніх), нехай спочатку подивляться на самих себе. Тому що розбещує передовсім – "*педагогічний блуд*". Казенна педагогіка "виховної роботи" звикла своїм неповторним "штилем" проговорювати те, про що вголос пристойні люди *не говорять*, що за самою своєю природою є *табуйованим*, непромовлюваним, невиговорюваним. Саме тому *така* педагогіка *розтліває* душі, об'єктивуючи на площину (дошки, зошита, вихователькой пози) "тло" будь-якої реальності для загального огляду і корисного вживання. *Розпуста* і *розтління* закладені насамперед у примусово-казенних культпоходах у театр з повчально-виховною метою, у примусовому збиранні учнів чи студентів на відповідний "захід", присвячений вшанування творчості або пам'яті чергового "світоча нації", "прапора нації", "героя", або на поважні наукові конференції... Наші вчителі, що перебувають під невсипним наглядом вищестоящих інстанцій, змушені письмово формулювати "виховні цілі" кожної навчальної теми і ледь не кожного уроку. В порівнянні з цією щоденною *порно-графією* найбільш "відверті" журнальчики (або відповідні сайти в Інтернеті) здаються так само невинними, як і картинки з букваря[1].

Таким чином, розв'язання проблеми *гуманітаризації* освіти, введення справжньої культури саме як *культури* до змісту освітянського процесу неможливе без *приборкання злого духу* дидактичного "педо-блудія", що, своєю чергою, зрозуміло, вимагає не нових промовлянь, гасел, "ідеологічних кампаній", а серйозної *зміни всієї основи* педагогічного процесу. А для цього

[1] Порівняння *розсудку* з *порнографією* зустрічаємо у Г. Д. Гачева: "Порнографія не тим лише є образливою, що про таїнство говорить – про те, що повинно бути, але не бути предметом думки і слова..., але тим, що не так говорить: музику рознімає, як труп. Вона є образливою тією ж тупістю, що і розсудок у справах розуму..." (Гачев Г. Д. Русский Эрос. "Роман" Мысли с Жизнью / Г. Д. Гачев. . — М. : Интарпринт, 1994. — С. 203).

потрібна переміна ума (“метанойя”), перехід до нового педагогічного мислення.

Глава 7

ПАРАДОКСИ „ЦІННІСНОЇ СВІДОМОСТІ”

Стосовно аксіології як галузі філософського знання існує широке коло досліджень. У цій главі я буду спиратись насамперед на ідеї відносно поняття „цінності” таких авторів, як М. Гайдеґґер, В. С. Біблєр, О. Г. Дробницький, М. О. Ліфшиць.

Розглянемо відношення до цінностей з позицій розсудку та розуму, так би мовити – аксіологічний аспект проблеми розсудку і розуму; при цьому акцент робиться не стільки на аксіології, скільки на самому *способі*, формі (тобто, на логіці) зв’язку розсудку та розуму із цінностями. Ми побачимо, що таке розгортання проблеми має істотні виходи на серйозні педагогічні проблеми.

Наступне твердження може здатися вельми послідовним та логічним: *розсудок* принципово байдужий до людських *цінностей*, до ціннісного виміру дійсності, оскільки він за своєю природою є технічним і службовим; а ось *розум*, на відміну від свого антиподу, орієнтований на цінності, на уявлення про добро і зло, на цілі людської життєдіяльності. Традиційно вважається, що введення поняття “цінність” доповнює до цілісності пізнавальний процес і рятує його від об’єктно-сцієнтистської редукції.

Проте, на противагу цьому можна довести, що “орієнтація на цінності” характернуа саме для *розсудку* (про що вже йшлося і першій частині книги). Це простежується при елементарній спробі розібратись в питанні про природу “цінності”. Послухаємо О. Г. Дробницького: “Цінності свідомості – нормативно-оцінні уявлення – містять в собі ‘готове рішення’, ‘формулу життя’ для волі та почуття. Але вони не розшифровують індивідові соціально-історичного змісту його діяльності та його місця в світі. Це й не потребується в кожному окремому випадку: позначити житєйську проблему і одержати на неї готову відповідь найчастіше буває достатньо. А тому і зберігають своє значення морально-естетичні цінності, ‘формули’, в яких соціально-історичний зміст ‘зашифрований’ у вигляді ‘умовного знаку’. В них схований й не проступає наявно велетенський досвід, логіка послідовного ‘розмірковування’ поколінь, і вони дозволяють людині

орієнтуватись у суспільному і природному світі ‘без зайвих балачок’”[1]. Іншими словами, проста “орієнтація на цінності” робить необов’язковим *проникання у їх смисл*, їх суспільно-культурне походження, що й властиве розсудковій свідомості.

Із звичайно-буденної точки зору “цінність” є значимістю якогось предмета для людини; тому віднести щось до “цінності” значить якимось чином підкреслити особливість цього “щось”, піднести його над іншим. Але ось М. Гайдеґґер вважає інакше, і він має абсолютну рацію: “час зрозуміти, нарешті, що саме характеристика чогось як ‘цінності’ позбавляє так оцінене його переваги”[2]. Будь-яке *оцінювання*, за М. Гайдеґґером, є *суб’єктивацією*, бо воно надає сущому можливість *не бути*, а лише “*вважатися*” на правах “об’єкту оцінювання”. А тому “мислення в цінностях” є, за словами М. Гайдеґґера, “вищим святотатством, яке тільки й можливе стосовно буття. Мислити проти цінностей не значить виступити з барабанним боєм за нікчемність та мізерність сущого, смисл тут інший: опираючись суб’єктивації до голого об’єкта, відкрити для думки просвіт буттєвої істини”[3].

“Мислення в цінностях”, ціннісно орієнтоване мислення є спробою розсудку якимось чином подолати свою голу *технічність* і *службовість*, але у *межах* і *засобами самого розсудку*. Чисту *об’єктність*, до якої було зведене суще вольовим натиском “фаустівської людини”, треба було прикрасити, прикриваючи сором дезонтологізованого предмета фіговим листком “цінності”. Перетворивши реальність на суцільний об’єкт, сам суб’єкт милостиво, з барського плеча час від часу дарує цьому об’єктові право “вважатися” чимось значущим. Тут – як і в усьому – проступає “воля до влади”. Одні об’єкти отримують статус “цінності”, інші – ні, залишаючись чимось малоцінним. Отже: поділяй та володарюй.

Це тільки ззовні “*вартість*” протилежна “*цінності*”. Таку опозицію вигідно проповідувати, створюючи ілюзію піднесеності і непродажності. *Стерилізація* реальності до голого об’єкта новоєвропейським *розсудком*, що проголосив себе “розумом” й узурпував його права (і такого, що вимагає ставлення до себе як до цінності досить високого порядку), в ролі компенсації потребує “ціннісного підходу”. Адже ж неможливо викинути

---

[1] Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистскаяфилософия / О. Г. Дробницкий. — М. : Политиздат, 1967— .— (Над чем работают, о чем спорят философы). — С. 287.

[2] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 343 —344.

[3] Там само. — С. 344.

геть і повністю *смисловий вимір* із реальності: викинутий за двері, він контрабандою влітає через вікно – у вигляді “цінностей”. Протиставлення істини та “цінності” створює видимість рівноваги, деякої повноти і майже – гармонії, приховуючи при цьому онтологічну втрату, ушкодженість, “забуття буття”. Якщо *істина* позбулася минулої величі й виродилась у “правильність”, то, зрозуміло, необхідне якесь особливе “ціннісне бачення”, якийсь “ціннісний вимір”. Усе це – результат “тиранії розсудку” (О. Шпенглєр). Оцінник-розсудок розпоряджається вельми уживаним товаром, організовує універсальну скупку усього, в тому числі – й “переоцінку цінностей” з метою вигідної продажі. “Мислення в цінностях” – це свого роду *ломбардне мислення*: розсудок – гігантський ломбард, куди несуть і закладають все що завгодно, і передовсім – самих себе, суб’єкти, що вельми витратилися на ниві невпинного активізму і надмірного споживання. “Тиранія розсудку” є розплатою за захоплення від підкорення сущого, за Єволю до влади”. Поклонялись розуму, покладали на нього всі свої надії та сподівання, а насправді виявилося, що молились на *Розсудок*. Можливо, розум від того й обернувся на розсудок, що йому вельми багато поклонялися, а не жили *по-людськи розумно*?!

Нам здається, що ми *підносимо* предмет, надаючи йому емблему “цінності”, А насправді відбувається, як говорить М. Гайдеґґер, “*уцінка до цінності*”, тобто – *редукція*. Ось де виразно проступає парадоксальна природа розсудку (“ціннісної свідомості”), а можливо, і його доля: він не може не зводити униз, не принижувати, навіть коли підносить. Дотикання розсудком є “уцінювання”, *знецінення*, в тому числі й в акті надання “цінності”. Суєтні намагання піднятися, піднестися над розсудком залишаються на його ж теренах, оскільки сам він – дух суєтності. “Ознаки останньої залишеності буттям, з сумом констатує М. Гайдеґґер, проголошення ‘ідей’ та ‘цінностей’, загублені борсання закликів до ‘справи’ і неодмінної ‘духовності’. Усе це вже заздалегідь втягнене в механізм забезпечення процесу впорядкування”[1].

Мудрі слова. Ось для нас тепер “духовність” – одна з наріжних цінностей, яку треба неодмінно відроджувати, стверджувати і розвивати. Але нинішній ентузіазм “відродження” (на тлі повсюдної нахабної експансії духу продажності), на жаль, діє ще в межах звичайної розсудкової парадигми, маскуючи реальне виродження і псування.

[1] Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 225.

Отже, “ціннісна орієнтація” – це й розсудкова вигадка, і розсудкова практика. Мабуть, не можна не погодитися із Михайлом Ліфшицем: “Де буття, що пізнається наукою, позбавлене власного смислу й будь-якого зв’язку із внутрішнім світом людини, там неминуче явище особливої ‘ціннісно-орієнтаційної діяльності’ найширшого спектру”[1]. Уцінка до “цінності” самого людського буття є розплатою за позбавлення буття його власного смислу, розплатою за придушення його, буття, *суб’єктності*, розплатою за тотальну узурпацію суб’єктності “фаустівською натурою”.

Для *розуму* як такого людські виміри дійсності не виступають просто якимись орієнтирами, що існують поза ним. Вони є формами та способами *його власної активності*. Діалектичний розум здатний розірвати порочне коло протиставлення “істини” та “цінності”, оскільки для нього істина не зводиться до байдужої фіксації певного змісту, але доводиться до розкриття людського смислу, до *істинного* як такого, до неприхованого незабуття буття[2]. Отже, *розумному* способу відношення іманентні моральнісні та естетичні виміри буття.

Ми вже говорили (глава 6 першої частини) про те, що розсудок не може провести розпізнання між мораллю та моральнісністю (рос. – *нравственностью*), що с активно “користується” мораллю, тобто *вживає* її (виключно для своїх потреб). Так звана “ціннісна орієнтація”, мабуть, полягає саме в цьому.

Розсудковий рівень практично-повсякденної поведінки характеризується орієнтацією на “цінності” без попереднього (і тим більше – наступного) їх осмислення, без освоєння тієї суспільно-культурної предметності, яка в даному випадку постає значимою для суб’єкта. Сам собою розсудок байдужий до власне людського смислу, нечутливий до людського (“занадто людського”) виміру буття. І тим не менше, на рівні розсудкової свідомості людина так чи інакше живе в людському (нехай і знелюдненому) світі, в певній системі соціально-економічних і політичних відносин, серед інших людей, і тому вимушена, так би мовити, “вважати” на різноманітні параметри суспільного життя, в тому числі – і на моральні та художньо-естетичні. Специфіка власне розсудкової орієнтації полягає в тому, що людина керується цими параметрами як *готовими рішеннями*, формулами життєвої поведінки й оцінки як певною даністю. Тому розсудкова свідомість часто поділяє забобони (рос. – *предрассудки*) свого часу, оскільки ставиться

[1] Лифшиц М. А. В мире эстетики.Статьи 1969 —1981 гг. / М. А. Лифшиц. — М. : Изобразительное искусство, 1985. — С. 185.

[2] Якщо, звісно, можна так досить довільно синтезувати тлумачення грецької „αληθεια” М. Гайдеггером та П.О. Флоренським.

до них як до "*цінностей*". Тут ми бачимо схильність розсудку до всеохоплюючого *використання*: розсудок існує не поза мораллю, він – використовує мораль, користується мораллю як системою визначених норм та оцінок.

Може скластися враження, що автор взагалі відкидає аксіологію і саме поняття "цінність". Проте все не так: цінності – дуже серйозна річ. Тут треба мислити конкретно. Як вважає В. С. Біблєр, поза ідеєю сакральності, надісторичності ціннісного світу, освяченого релігією або, скажімо, платонівською теорією ідей, аксіолоічний підхід не має сенсу і полеміка з ним є нецікавою[1]. Буденний погляд на "цінність" як певну значимість чогось для людини і на що людина повинна "орієнтуватися" – розсудковий „конструкт", але не тільки: це і розсудкова буденно-повсякденна *практика*. Але й до сакральних (абсолютних!) *цінностей* розсудок ставиться так само – "орієнтуючись" на них у тому ж самому дусі, як і до "цінностей" соціального життя, повсякденного вжитку, плутаючи цінність і вартість (рос. – *стоимость*).

В. С. Біблєр намагається полемізувати саме із серйозною аксіологією. До нього варто прислухатися: "Прекрасне – не цінність *для* тих, хто продукує твори мистецтва, не еталон, не норма; краса як цінність – це відсторонений від твору і зсохлий схематизм його створення й життя"[2]. У кожному творі кожний раз заново створюється краса. Те саме відбувається і з добром. „Добро – не зовнішня цінність (для вчинку, який ніби на нього "орієнтований"), але це – сам *вчинок* (витвір) як деякий *суб'єкт* добра, що заново твориться і по-новому розуміється; це – вчинок, у його унікальності, неповторності, невіддільності від даної перипетії, від даного індивіду"[3]. – Ось тут розв'язується логічна проблема співвідношення *всезагального* й індивідуального (*унікального*), і розв'язується суто діалектично. Йдеться про кожний раз унікальну універсальність, унікалізовану універсальність, індивідуалізовану всезагальність; але і сама всезагальність береться конкретно.

На рівні "ціннісної орієнтації" окреме суто розсудково *підводиться* під деяку (нехай – найвищу) "цінність", яка виступає у вигляді абстрактно-всезагального. На рівні аксіологічної посвяченості вищому (а це – власне *розумне відношення*, але не тільки розумове) я в унікальній, індивідуально неповторній дії, відношенні, творі реалізую це вище, втілюю його,

[1] Библер В. С. Из "заметок впрок" / В. С. Библер // Новый круг. — № 2. — К., 1992. — С. 214.
[2] Там само. — С. 215.
[3] Там само. — С. 215 —216.

продовжую його життя. Розсудок лише *орієнтується* на "цінності". Розум здатний *само-визначатися* в горизонті цінностей, визначати себе ними, здійснюючи *їх зміст* в собі і *собою*.

Стосовно істини як цінності В.С. Біблєр зауважує, що якщо взяти проблему *істини* в усій повноті, то ціннісний підхід тут не працює (він не є таким, що покладає основу, але є похідним): "*істина* тут – це не нависла над нашим мисленням однозначна "цінність" для ума, для людини, але... – напруга самого розуміння, невіддільна *від цього* (мого) особистісного буття"[1]. І буквально тут же В.С. Біблєр конструює блискучу метафору, яка може бути точним "ейдосом" для розуміння способу входження того, що називають "цінністю", в самі надра суб'єктного буття, або – способу здійснення *цінностей*: "Це – не в'язанка сіна перед мордою віслюка, але – це сам "віслюк", який прямує не до "сіна", але до "*насичення*", тобто до самого себе"[2].

Можна, наприклад (а прикладів таких в сучасній педагогічній літературі – безліч), побудувати найкращу "систему цінностей", "*ієрархію цінностей*" стосовно виховання. Але якщо не зміниться *сама основа* педагогічного процесу (яка є суто розсудковою), якщо в межах цієї "ієрархії" світ (і самі цінності) буде знову виступати у вигляді *об'єкта* (в тому числі – об'єкта засвоєння як певний "матеріал"), якщо тут не передбачається вільний вихід у багатовимірність буття із визнанням його суб'єктної *самоцінності* в контексті *само-цільного* безкорисливого спілкування, ми залишимося на старих засадах у межах "ціннісної свідомості", тобто розсудку, який високо "поціновує" й поважає тільки самого себе. А учень так і залишиться простим "віслюком", якого ми "орієнтуємо" на *цінності,* як на "в'язанку сіна перед мордою", навішуючи йому на вуха "локшину" різноманітних і завжди нудотних повчальних слів.

Ми добалакалися навіть до того, що дитині, учнем, студенту "правильні", "справжні" (тобто, *наші*) цінності треба *прищеплювати*. – Ну, прямо-таки, не педагогічна теорія, а інструкція з педагогічної *вакцинації*. Ось так і *тлумачиться* виховання. І це реальний стан і рівень педагогічного, вибачте, "мислення".

Таким чином, розсудок і розум істотно відрізняються між собою у своєму аксіологічному вимірі, стосовно цінностей; цінності зовсім по-різному сприймаються на рівні розсудкового та розумного відношення.

---

[1] Библер В. С. Из "заметок впрок" / В. С. Библер // Новый круг. — № 2. — К., 1992. — С. 218.

[2] Там само.

Розсудок просто "орієнтується" на цінності. Розум же здатний самовизначатися в їх контексті, перетворюючи їх зміст у спосіб здійснення власної активності. Але й розум може постати в вигляді "цінності". Тоді ситуація розгортається наступним чином: для розсудку розум може виступати як деяка "цінність", оскільки він його повинен *обмежувати*, *регулювати* (кантівські "*регулятивні ідеї*" потрібні саме для розсудку, щоб він тримався в своїх межах і працював на людину, а не на самого себе і не вводив нас в оману) і, до речі, "пояснювати". Насправді ж для людини розум – не "цінність", а спосіб здобуття *істинного здійснення* життя в усій його повноті.

Наші "теоретичні педагоги" добалакались і дописались, майструючи "сучасну ієрархію цінностей", що Бог – це "найвища цінність"[1]; тут же вони пропонують цінності, що вишикувані по ранжиру (відповідно до "соціального замовлення"), *прищеплювати* підростаючому поколінню, вбачаючи саме в такій *вакцинації* сутність *виховання* як такого. Тільки при цьому забувається, що медично-профілактичне щеплення має на меті вироблення в організму стійкого *імунітету* проти тієї хворі, що в безпечних дозах вводиться. – Чи не від такої педагогічної вакцинації у сучасних молодих виробився стійкий імунітет до таких реалій, як Істина, Добро, Краса, дійсна художня культура, мислення і т.п.?

Коли ми говоримо про необхідність "прищеплення" цінностей, потреб, рис тощо в процесі виховання, ми перебуваємо ще в полоні нерефлексивної педагогіки, занадто довіряючись розсудково ушкодженому здоровому глузду. Якщо "щеплення" брати не в медично-профілактичному сенсі, а, скажімо, в *ботанічному*, то тут маємо перед собою ту модель тлумачення "виховання", які Симон Соловейчик з іронією назвав "*сад-город*": в процесі виховання ми маємо прищеплювати позитивні риси до вихованця і виполювати негативні.

Якщо "прищеплення" – лише метафора, то це метафора вельми невдала. Вона затіняє суть справи, не дає можливості сам процес довести *до поняття*, до розуміння способу його здійснення. Людські потреби (позитивні, справжні, серйозні – до речі, і несерйозні, несправжні) – не "прищеплюються" і не "пробуджуються"; вони і не "формуються" ззовні від впливу вихователя. Річ зовсім в іншому: вихователь повинен так *створити ситуацію спілкування* (спільної справи) з такою *конкретною* і виразною її

[1] Істинно віруюча людина знає Бога Живого і спілкується з ним як з вищим "Ти". При чому тут "цінність"?

конфігурацією, в яку він *залучає* учня, в яку він *разом з учнем* входить цілісно, всім своїм єством, щоб *самий тонус* цієї ситуації, цього стану *сприяв формуванню* саме такої потреби, якості, риси, здатності, здібності. А останні не *формують*, – вони *формують-ся.* Уся тайна виховання і навчання – в цьому "*-ся"*. Людина не формується зовні; вона – *само-формується*, *само-розвиваєть-ся*.

А "цінності" – нехай найкращі, найвищі – все одно за своєю природою постають у подобі "*воно*", а не "*ти*". Людина ж дійсно *по-людськи* розвивається, виростає над собою, одухотворяється лише в ситуації *зустрічі* "Я" і "Ти". Ось чому будь-які розмови про "формування справжніх ціннісних орієнтацій підростаючого покоління" залишаються на рівні просто *загальних балачок*: педагогічне мислення як власне "*мислення*" тут ще не прокинулось, – а чи було воно взагалі? "*А был ли мальчик*?"

Отже, в цій главі мова йшла про різні способи здійснення *аксіологічного дискурсу*: в режимі роботи розсудку і власне розумним чином.

Глава 8

ДІАЛЕКТИКА ГУМАНІЗАЦІЇ ТА ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ ОСВІТИ

Гуманітаризація та гуманізація справедливо вважаються стратегічним напрямом реформування освіти в Україні, оскільки саме вони покликані усунути численні перешкоди на шляху розвитку освіти, розв'язати суперечності, що десятиліттями нагромаджувались у цій сфері. Метою даної глави є розгляд діалектики гуманізації та гуманітаризації освіти крізь призму співвідношення розсудку і розуму.

Зазвичай під *гуманітаризацією* розуміють просте збільшення питомої ваги дисциплін гуманітарного циклу, оскільки саме вони причетні до особистісного самовизначення людини, сприяють укоріненню в культурі і долають стійкі стереотипи технократистського ставлення до природи і людського світу. Гуманітаризація, за задумом, повинна протистояти *сцієнтизації* освіти. Проте якщо справа обмежується лише перерозподілом навчальних годин на ті чи інші предмети, нічого не зміниться. Якщо і надалі буде володарювати розсудок – як у способі побудови усього педагогічного простору, так і в логіці упакування навчального матеріалу, дух технократизму здобуде нове поживне середовище та інший, "гуманітарний" вигляд. Великою є небезпека в розсудковому засвоєнні гуманітарних знань, коли їх намагаються "прищепити" в розсудковій формі і саме на розсудок покласти обов'язки з втілення цих знань у безпосередню практичну життєдіяльність. Знання, що привласнені у відчуженій від власних смислів суб'єкта формі, виражені і завчені за формальною схемою (як набір визначень, принципів, рис, ознак, підкріплених "прикладами із життя"), на практиці *не реалізуються*. У такому вигляді вони не можуть ставати активними *образами світосприйняття*; хоча саме розсудкова форма привласнення гуманітарних знань цілковито може бути способом світоглядної мімікрії, *корисливого пристосування* індивіда до будь-якого соціального "середовища".

На *рівні розсудку* зміст гуманітарних знань схоплюється або як форма зовнішніх суб'єктові речей і обставин, або – як застигла суб'єктивна форма діяльності, що ззовні протистоїть дійсності. Сама ж тотожність (причетність) схеми діяльності з формами і мірами сущого на рівні розсудку не усвідомлюється, він на це неспроможний, це не його ума справа. На рівні розсудку і тільки розсудку суб'єктові зовсім невідомо (та й річ тут не у знанні самому собою, а скоріше в *переживанні*), що форма його активності постає образом реально сущого, самої дійсності, але поза останньою – у вигляді здатності суб'єкта. *Ідеальність* як світіння одного в іншому є непроникливою для розсудково орієнтованої свідомості.

Спроби подачі гуманітарного знання в *розсудковій формі* є безплідними, тому гуманітаризація освіти залишається лише благеньким побажанням. У формах розсудкової активності людина не здатна переживати свою діяльність у її культурно-людській змістовності. Знання звужується до простої інформації про події, до суми алгоритмів і схем діяльності, що ззовні прикладаються до дійсності і тому ставляться до неї формально. Розсудковість в освоєнні знань гуманітарного циклу є наслідком *безмірного формалізму* в навчанні та вихованні, відриву слова від думки, думки від смислу, смислу від образу, слова від діла, а діла – від особистісно значимого ейдосу. У результаті цього і виникає горезвісна проблема "переходу" від мислення до буття, від просто знань до смисложиттєвих орієнтацій і переконань.

Освоєння гуманітарно-світоглядних знань у розсудковій формі, окрім усього іншого, супроводжується *вербалізмом* (про що ми вели розмову у главі 5 другої частини) у вихованні та навчанні, коли йдуть від слова, особливого, педагогічно препарованого слова-терміна в *повчальній* "аурі". Як тут не пригадати репліку К. Маркса, адресовану М. Штірнеру і подібним на нього ідеологам, викритих у нерозумних захопленнях термінологічними формами вираження мислення: "Усе завдання переходу від мислення до дійсності і, значить, від мови до життя існує тільки в філософській ілюзії, тобто є правомірною лише з точки зору філософської свідомості, якій невідворотно залишаються неясними характер і походження її удаваного усунення від життя"[1].

Гуманітарні знання, що освоюються в *розумній* формі, одразу ж постають не як *об'єкт засвоєння* і не як *інформація* про щось, а як *смисловий зміст світу*, в якому живуть, мислять, відчувають і страждають живі люди,

[1] Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія / К. Маркс, Ф. Енгельс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. — Т. 3. — К. :Політвидав України, 1959. — С. 451.

тобто, як те, що стосується мене *особисто*, проте не повчаючи, а оживлюючи і наповнюючи мою діяльність, моє спілкування, моє сприйняття буття. Розумно-діалектичний спосіб освоєння гуманітарних знань дає можливість усвідомити суспільно-людський характер моєї діяльності, усвідомити міру і глибину інтеграції моєї самості з іншими суб'єктними центрами-світами. У такому випадку знання набувають *тонусу* власного душевно-духовного досвіду суб'єкта і водночас – активують, "тонізують" самий цей досвід. Спосіб моєї активності вже не виступає простою схемою довільного і споживацького розчленування об'єкта, а постає у своїй змістовній кореляції зі смислами самої реальності.

Проблема насамперед полягає в адекватному теоретичному розумінні змісту процесу *гуманітаризації*. А для цього треба виявити ту *суперечність*, яку покликана розв'язати гуманітаризація освіти. На перший погляд, ми маємо справу з *невідповідністю* циклів природничо-наукових та гуманітарних знань у середній та вищій школі.[2]

Але так все виглядає лише на поверхні. А в глибинах освітнього процесу виявляється *дійсна суперечність* – між потребою в *особистісному саморозвитку* учня (студента) і тими формами організації педагогічного процесу, насамперед – навчання, які не тільки не сприяють такому розвитку, а й ставлять останньому нездоланні перепони. Можна сказати інакше: існує суперечність між наявними, традиційними, такими, що склалися історично і вельми бездумно відтворюються як практично, так й ідеологічно, формами засвоєння готового знання у вигляді "знань, вмінь і навичок", і гострою суспільною потребою у формуванні *творчих здібностей* учня і студента. Ці суперечності набули характеру *зовнішнього* протиріччя, аж до антагонізму.

Саме ці суперечності покликана адекватно розв'язати гуманітаризація освіти. Але не сама собою, а лише в контексті радикальної зміни самого *способу педагогічного мислення*.

Гуманітаризація протистоїть *технократизмові*, який глибоко в'ївся в тканину освітнього простору. *Гуманізація* освіти теж повинна подолати бездушний технократизм; вона протистоїть тоталітарним та авторитарним способам здійснення педагогічного процесу. В своїй сутнісній основі *гуманізація* передбачає радикальний перехід від *суб'єкт-об'єктної* до *суб'єкт-суб'єктної* моделі побудови педагогічної взаємодії. Зрозуміло, що

[2] Говорити гарні слова ми завжди вміли, а реально під гаслами "гуманітаризації" з року в рік у вищих навчальних закладах України скорочується кількість навчальних годин на філософію...

гуманізація створює необхідну основу для гуманітаризації, а остання, своєю чергою, доводить гуманізацію до *дійсної* форми.

Верховенство *суб'єкт-суб'єктної* моделі педагогічного процесу визнається майже в усіх науково-педагогічних виданнях. Проте в реальних педагогічних *практиках* усе відбувається по-старому: учень (студент) – лише *об'єкт* прикладання навчальних та виховних зусиль. Біда не в тому, що "практика", як завжди, погано сприймає "теорію". Проблема в іншому: а наскільки сама педагогічна теорія здатна *увійти* в живу практику? А теорія вживлюється в тіло практики не у вигляді формул, схем, алгоритмів, "методичних вказівок", а *дійсним способом* розв'язання живих і наболілих проблем (суперечностей) реального процесу. Тоді виникає питання: а наскільки сама педагогічна теорія є справжньою *теорією,* а не суто емпіристськими конструкціями, густо политими ідеологічним соусом?

Отже, треба ретельніше вдивитися у саму *логіку* (вона ж онтологія і гносеологія) здійснення навчання, у самий спосіб введення знання до складу людської суб'єктивності. І тут ми побачимо, що можна урочисто проголошувати учня повноправним "суб'єктом", і водночас залишити в неушкодженому стані традиційний спосіб препарування й подачі *знання* як готового продукту, продукту, адаптованого до "споживання". А тому вихід – не просто у збільшенні кількості навчальних годин на гуманітарні предмети.

Не можна не погодитися з парадоксальним твердженням Ф. Т. Михайлова, що насправді найперше завдання гуманітаризації освіти полягає в тому, щоб „гуманітаризувати зміст і гуманітаризувати всі форми і методи викладання *гуманітарних* предметів!"[1]. Спосіб дидактичної "обробки" гуманітарного знання запозичений з форм адаптації знань природничо-математичного циклу. Отже, знання, що стосуються людського буття і покликані сприяти, говорячи словами І. Г. Фіхте, "виробленню свого Я", наглухо запаковані в *розсудкову форму*.

Розсудок і розум – не просто певні рівні мислення; вони є вельми різними способами застосування *сили інтелекту* та різними способами *ставлення* людини до світу, до інших та до самої себе. Розсудок працює за правилами формальної логіки, його аура – це сфера *абстрактно-загального*. Розум є діалектичним за своєю природою і орієнтований на *конкретно-всезагальне*. Своєю основою розсудок має стосунки пристосування й використання (він їх чудово обслуговує); компетенцією розуму (разом з продуктивною уявою) є творче перетворення. Розсудок усе втискує у *власну*

[1] Михайлов Ф. Т. Перспективы гуманитаризации образования / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 443.

схему; розум полягає у перетворенні форм, схем, образів власної активності відповідно до *суті справи*.

Розсудок, як про це говорилося у попередніх главах, працює за схемою „суб'єкт-об'єкт": від здатний редукувати до голої *об'єктності* будь-яку реальність, оскільки так її легше "вивчити", описати і підкорити собі для *використання*. Інтенція ж розуму як саме розуму (а не розуму в подобі розсудку) є не об'єктною, а *суб'єктною*: розум здатний жити ритмом життя свого предмета, ідеально рухатись в ньому *за його* логікою, і тим самим адекватно відтворювати *сутність*. Розсудкова форма не рефлектує всередині себе як змістовно визначена, не рефлектує суб'єктові, що діє у такій формі, своєї культурно-людської, історичної визначеності: вона просто байдуже застосовується (саме в цьому – величезна сила, могутність й перевага розсудку, і саме в цьому – серйозна небезпека, коли розсудок втручається у заборонені для нього сфери). Розсудок твердо тримається саме *своєї* форми, а тому він відверто байдужий до моральнісного та естетичного вимірів людського буття, хоча здатний вельми небезкорисливо використовувати так звані "ціннісні орієнтації". Розумна форма рефлектує всередині себе своєю буттєвою (субстанціальною) *змістовністю*, вона презентує суб'єкту його власне культурно-історичне, людське буття; вона небайдужа до моральнісно-естетичних вимірів людського буття, більше того – моральнісне (рос. – „*нравственное*") *самовизначення* особистості – сфера її власної компетенції. Тому розумна форма є *духовною* за своєю природою. *Суб'єктна інтенція* розуму не дозволяє в іншому вбачати лише об'єкт, засіб; вона змістовно орієнтує на увагу і повагу до суб'єктності іншого. Як уже неодноразово стверджувалось на сторінках цієї книги, розсудок є оберненою (перетвореною, часто-густо – спотвореною) формою розуму.

Як бачимо, взаємовідношення розсудку й розуму є непростими, сповненими суперечностей. Коли розсудок виконує свою вельми корисну роботу під контролем розуму і заради розумних цілей, ситуація набуває еталонного статусу "норми". Коли ж все здійснюється за логікою розсудкової форми, вся структура людської життєдіяльності постає у спотвореному вигляді.

Спосіб передачі *готового* знання (нехай хоч тричі гуманітарного), знання-продукту чужої інтелектуальної чи духовно-емоційної праці є суто *розсудковим* за своєю природою, а тому жодного "вироблення Я", особистісного розвитку за таких умов *не відбувається і відбутися не може*: *розсудкова форма* для цієї "роботи" не призначена.

Знання у розсудковій формі добре зберігається, розкладене по поличках, осередках, папках (до речі, комп'ютер це робить в мільйони разів швидше і краще, майже без участі людини), але воно *вже* попсуте, оскільки відсутня рефлексія на їх історичне, *людське* походження. Знання у такому вигляді раціоналізоване (за розсудковим типом раціональності) і технологізоване. У розсудкових формах гуманітарне знання насамперед задається учням як "знання *засобів* і *способів* раціоналізації чуттєво-образного ладу і змісту естетичної природи душі самої людини"[1]. Але самий "лад" і "зміст" при цьому не задається. Панування розсудкової форми організації знання і пізнання (у формі навчання) піддає ерозії єдине *гуманістичне коріння* культури.

Для того, щоб утвердити *розумну* форму організації навчання, тобто таку, що відповідає самій *природі* гуманістичної культури, треба усвідомити, що „усяке знання (інваріантив взаємодії природних речовин, канонів поезії, музики і образотворчих мистецтв) істотним чином пов'язане з моральнісною основою людського буття, з довільним та вільним (свободою волі людини, вольовою дією визначуваним) спілкуванням людей. – Розуміння цього має формувати ідеї, спрямовані на перетворення усієї навчальної діяльності на гуманітарній основі"[2]. Тоді прийдеться подолати забобон стосовно протиставлення природничих і гуманітарних наук. Як влучно сказав якось Ю. М. Афанасьєв: ми вчимо дітей математики, а треба *вчити математикою*. Якщо *розсудок реально підкорити розуму* в здійснення педагогічного процесу, тоді знання мають передаватися учням "у тій *форм*і і з таким їх *змістом*, які вже самі по собі *і собою* розкривали б своє гуманітарне начало – своє людське походження, свою гуманістичну сутність, незалежно від того, чи йдеться у нас про основи точних чи природничих наук чи про мистецтво"[3].

Це стосується розсудкової чи розумної *форми організації* знання і пізнання. За панування чисто розсудкової форми процес навчання здійснюється не як власне пізнавальна діяльність в усій своїй повноті, а у вигляді нудного споживання інформації. Цілісність пізнавальної ситуації розірвана, як і пошматоване життєве існування учня в межах розсудково ушкодженого педагогічного процесу. Чому вчитися нецікаво? А тому що ми, як завжди, ставимо воза попереду коня: "оволодіння технічними засобами наукового мислення (так само, як і образно-естетичного) передує

[1] Михайлов Ф. Т. Перспективы гуманитаризации образования / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 441.
[2] Там само. — С. 434.
[3] Там само. — С. 439.

особистісному досвіду зацікавленості в самому такому мисленні"[1]. Ми починаємо "*наш власний* інформаційний дискурс", дозований для запам'ятовування, поза їх, дітей (учнів, студентів), „загальним смисло-чуттєвим полем, в якому вони прижилися і стали людьми, сформували свої інтереси, потреби і бажання"[2].

Отже, суть справи полягає насамперед у такій організації педагогічного спілкування, щоб воно було адекватним цьому "смисло-чуттєвому полю" і не виносило його "за дужки" як щось зайве, неістотне, непотрібне; а, своєю чергою, адекватним воно може бути лише за умов реального переходу до *суб'єкт-суб'єктної* моделі педагогічної взаємодії. Як бачимо, гуманізація та гуманітаризація в освіті взаємно опосередковують одне одне. Від того, за яким типом складається, рухається, здійснюється самий *контекст* педагогічного спілкування – за *розумним* чи *розсудковим*, залежить і спосіб входження знання до змісту людської суб'єктивності. Розсудкова організація цього контексту об'єктивно (як історично, так і логічно) вимагає суто розсудкової форми організації знання, тобто такої, що призначена не для творчого осмислення, переосмислення, розпредмечення, а лише для *утилізації*. Тому й численні іспити складаються учнями та студентами, щоб одразу ж забути "набуті" знання, позбутися їх, "здати в утиль". Розсудково орієнтована педагогіка принципово *утилітарно* ставиться до свого "об'єкта" (учня, студента), підсовує йому препароване знання у вигляді "навчального матеріалу" для розкладки по поличках розсудку, для використання; чого ж дивуватися, що й учень до таких знань ставиться суто утилітарно: вони для нього нічогісінько *особистісно* не значать, а тому постійно відсуваються, витискуються на периферію суб'єктності. Щоб освітня сфера перестала утилізувати живі душі дітей та молоді, треба безжально "здати в утиль" саму стару педагогіку, тобто – *старий тип педагогічного мислення.*

У контекст педагогічного спілкування зміст знання (насамперед, гуманітарного) входить у формах *живого слова і тексту*. Правда, живе слово за ситуації домінування розсудку здатне перетворитися на бездушний текст, а самий текст – на "набір слів" (термінів, "концептів"). Хочеться запитати разом із В. В. Бібіхіним: „Коли все перетворилося на текст, чи можна ще повернутися до слова-події?"[3]. Можна, але за певних умов: *зняти розсудкову* форму з того *контексту*, в який вводиться *текст* і повернути останньому його дійсну природу й сутність. Адже текст – не просто результат пізнання

[1] Там само. — С. 441.
[2] Там само. — С. 443.
[3] Бибихин В. В. Слово и событие / В. В. Бибихин. — М. : Эдиториал УРРСС, — 2001. — С. 93.

як процесу (в готовому знанні його діяльнісна природа погашена); насамперед він постає результатом фундаментального відношення, таким, що породжує, зберігає і відтворює усе людське як таке, – *звертання* людей один до одного й тим самим до самих себе. А звертання – це так чи інакше, як зазначає Ф. Т. Михайлов, є мовленням, мовленням вербальним, музичним, зображальним як "акт креативного перетворення образів смислопочуття. Текст – його результат, його продукт, представлений мовними знаками, запакований у смислову або емоційну форму граматичними і логічними правилами, естетичними канонами, математичними законами часових і просторових мір світу. Процес творення живий у зверненнях, у тексті він погашений"[1]. Текст – реальна ідеальність, оскільки в ньому втілене *звернення*. Коли ця ідеальність зберігається в "активованому" стані, то текст не зсихається у розсудкових формах. Але з текстом можливі різноманітні операції: елімінація суб'єктної цільової мотивації (яка іманентна суб'єктному зверненню), редукція його до мовно-знакових способів і засобів, тобто – до „тілесності". Реальна *ідеальність* як людський, смисло-чуттєвий вимір щезає і залишається байдужа інформація.

Активація цієї ідеальності тексту відбувається тоді, коли він "заговорить голосом того, хто читає (чує, бачить його пластичну форму)". Тоді текст "набуває свою висхідну іпостась, стаючи живим емоційно смисловим зверненням до суб'єкта, що його сприймає"[2]. Проте це вже залежить не від тексту самого собою, а від адекватної, тобто власне надрозсудкової, *розумної* конфігурації, способу побудови і саморуху того *контексту*, в який вводиться текст. І тоді читанню (як і слуханню й баченню) повертається його власна сутність, оскільки "читання – це не що інше, як власна праця перетворення (переображення) схованих за мовчазним текстом чужих думок і почуттів у свій внутрішній голос – *голос свого інтимного звернення до себе*"[3].

Щоб якось "розтормошити" змертвілий текст, зазвичай пропонуються різноманітні технічні прийоми під назвою "проблемного методу", від якого за кілометр чути "вихлоп" старечого й немічного розсудку. Звісно, можна текст проблематизувати технічно, але в такий спосіб вдихнути душу в "небіжчика" неможливо. Розсудкова дидактика не здатна повернути життя тестові, її призначення – *омертвляти* живе для потреб *використання*.

---

[1] Михайлов Ф. Т. Э. В. Ильенков: диалектика как логика / Ф. Т. Михайлов // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. — М. : Микрон-принт, 2001. — С. 79.

[2] Там само. — С. 79.

[3] Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 284.

Дійсна гуманітаризація неможлива без усвідомлення і реалізації, як пише Ф. Т. Михайлов, "триєдиної" ідеї: всі види і форми діяльності людей, як і знання, одержані в результаті, є *історичними*, *проблемними*; *рефлексивними.* Ця триєдина ідея була "погашена викладанням *суми* знань, у кращому випадку, *системи* знань, вмінь та навичок"[4]. *Проблемність* знання має бути актуалізована не ззовні за допомогою спеціальних методик, а "зсередини" їх історичного походження, оскільки знання як результат є завжди *відповіддю* на якесь *питання*, способом і результатом розв'язання конкретної суперечності у складі людської завжди *історичної* і завжди так чи інакше *рефлексивної* діяльності. Дидактика від розсудку націлює на відповіді на *невідомо які питання*, привчаючи учнів лише до зовнішньої рефлексії над змістом знань, а тоді саме *історичне* постає для тих, кого *так* навчають, не формою причетності власної життєдіяльності до всезагальних культурно-людських смислів, а деяким фоном, середовищем, чимось суто зовнішнім, "основні риси" чого треба вивчити і благополучно здати ("в утиль"). Такий спосіб організації знання та його освоєння до *особистісного самовизначення* учня і студента не має жодного стосунку і зовсім не впливає на так звані "ціннісні орієнтації" (точніше, впливає, і впливає ще й як, тому що привчає й *до усього* ставитися прагматично-утилітарно, *корисливо*).

Отже, ми бачимо, що традиційний спосіб приготування знання постає як *обернена форма* дійсного пізнання. Специфікою обернених (перетворених, спотворених) форм, як вже зазначалося, є те, що вони, породжені суперечливими глибинами дійсного процесу, відриваються від них, не виявляють сутнісні процеси (або репрезентують їх "обернено") і претендують на самостійну сутність, приховуючи дійсні сутнісні зв'язки. Такі форми *обертають*, перевертають дійсне відношення і, будучи *ірраціональними* за своєю природою, чудово *раціоналізують* для буденної свідомості наявну емпірію. Сам вельмишановний розсудок є оберненою формою розуму. Спосіб споживання готових знань (вмінь, навичок) постає суто оберненою формою істинного пізнання, дійсного розвитку інтелектуальної та чуттєвої культури особистості. Освітній простір вельми засмічений "перевиробництвом" обернених форм, а для його розчищення потрібне інше, нове педагогічне мислення, що "працює" за логікою рефлексивного та самокритичного (тобто діалектичного) розуму.

Беззаперечною є та істина, що учням не можна давати наукові знання в тій формі, в якій вони існують на рівні "високої науки": знання повинні бути

[4] Михайлов Ф. Т. Перспективы гуманитаризации образования / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 447.

певним чином трансформовані відповідно до рівня вікових можливостей дітей та підлітків. Яким чином трансформовані? – Відповідь вже відома: *адаптовані*. Адаптовані до зазначених вище можливостей.

Взагалі, адаптація постає невмирущим *символом* усієї нашої освіти – як на практиці, так і в різноманітних "теоріях" освітньої діяльності. Суть виховання тлумачиться як систематична і цілеспрямована *адаптація* "підростаючого покоління" до норм, цінностей і просто вимог соціуму. Учні мають певним чином *адаптуватися* до умов навчання. Знання повинні бути *адаптовані* до здатності учнів більш-менш адекватно їх сприйняти. А хто такий вчитель? Суцільний "*адаптер*" – дітей до соціуму, себе – до дітей, дітей – до вимог школи і, найголовніше і насамперед, до самого себе, любимого. Вчитель – не просто "адаптер", він ще й "мікшер", "трансформатор" (увесь час "гуде", свариться з дітьми, повчає, напучує, страждаючи на невиліковну хворобу під назвою "вербалізм"), "транслятор", здебільше – "ре-транслятор" людського історичного досвіду від покоління до покоління.

Якщо звернутись до рефлексивної теорії (тобто, до філософії як такої), то зрозуміло: *адаптивний* характер поведінки не є суто людською характеристикою. Тварина активно пристосовується до умов зовнішнього середовища. Людина ж не *пристосовується*, а *перетворює* характеристики природи відповідно до власних цілей. Діяльність людини продуктивна. Правда, як вважає Ф. Т. Михайлов, навіть і тваринам не властиве пристосування: кожний вид тварин *активно будує* свою екологічну нішу.

Всередині власне людського способу життєдіяльності адаптивний характер діяльності відтворюється у відносинах *використання*, тобто – на рівні пристосувально-використовувальної практики, уречненого способу діяльності.

Тут доречним було б пригадати Марксове розпізнання всезагальної та сумісної праці (аналіз цих категорій змістовно прооблений В. С. Біблєром, як ми вже зазначали). Всезагальна праця передбачає *істотне розпредмечення змісту попередньої діяльності*; сумісна праця *не спирається* на таке розпредмечення, вона просто *використовує* результати чужої праці. Протиставлення всезагальної та сумісної праці характеризує глибоку розірваність суспільної практики в добу глобального відчуження. Зв'язок обох сфер переважно будується за типом однієї з них, а саме – праці сумісної. Результати науково-теоретичної діяльності надходять в матеріальне виробництво, так би мовити, в "усіченому" вигляді – не як засіб для розвитку

духовних потенцій самої праці, самого *суб'єкту* праці, а як об'єкт утилізації, використання, як набір певних алгоритмів для технологічного процесу.

Таким постає зв'язок науки і виробництва за умов розщеплення діяльності: на рівні виробництва аж ніяк не потрібне розпредмечення наукового знання, в технологіях воно "запаковане" і може навіть працювати й без участі людини. А чи не те ж саме відбувається в ланцюжку „наукове знання – програми навчання для учнів середніх шкіл – шкільні (університетські) підручники"? Логіка *та ж сама*, хоча й не без деяких відмінностей. Недаремно ж, як зауважує Фелікс Михайлов, майже всі підручники написані текстом, "дуже схожим на інструкції щодо користування побутовими приладами"[1].

Отже, уявлення про неодмінність *адаптації* науки (знання взагалі) до вікових можливостей дітей і підлітків потребує серйозної корекції. Суть справи не у неспроможності нерозвинутого ще інтелекту сприйняти всі премудрості науки, а в іншому: такими (тобто "адаптивним") є самий спосіб зв'язку "теорії" і "практики", а сфера освіти прямо чи побічно виконує певне "соціальне замовлення" за умов панування уречнених стосунків між людьми.

Предмет педагогіки, як вважається, – горезвісні "знання, вміння, навички". Проте це предмет педагогіки, що склалась суто історично. Цей предмет, стверджує Ф. Т. Михайлов, сакралізований тому, що майже сто років соціальною (не культурною) мірою здатностей людини, що вступає в доросле життя, об'єктивно служила тріада, практично значима для відтворення буржуазного типу соціуму: а) рівень грамотності; б) знання основ наук, що продуктивно функціонують в різних часткових способах відтворення суспільного життя; в) вміння і навички реалізації у вибраній спеціальності необхідного рівня грамотності та одержаних знань. І ось ці знання основ наук мають бути педагогічно адаптовані до вікових особливостей учнів, які припускаються емпірично[2].

Ось саме звідки походить сама проблема "адаптації наук": її коріння суто *соціальне* (а не психологічно-вікове). Знання запаковується в непробивну розсудкову форму, а остання за самою своєю природою не призначена для змістовного освоєння, розпредмечення, насичення-напоєння живої здатності учня відчувати, сприймати, мислити і розуміти світ по-новому. Розсудкова форма організації знання ефективно слугує для маніпуляції, оперування, використання, вживання. Розсудкова форма є

---

[1] Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 471.

[2] Там само. — С. 474.

формою готового знання, що протистоїть знанню-процесу. А на рівні знання як результату, на думку Г. С. Батищева, важливою постає форма його *використовуваності*, доступності для якого завгодно застосування *безвідносно* до саморозвитку суб'єктивних сутнісних сил.

Іншими словами, "адаптовані знання" в сфері освіти мають всі характеристики *уречненого знання*, в якому не представлені й не повинні бути представленими ті змістовні процеси, в яких "предмет знання крок за кроком послідовно *розгорнутий* пізнавальною діяльністю й зображений саме *діяльнісним* рухом, що його перероблює й реконструює в поняттях. Замість знання-процесу, що утримує всередині себе всі результати, що виникають в ньому, ми маємо тут знання-результат, відірване від процесу й протиставлене йому, результат, який несумірний з процесом"[3]. – Ось чому в нашій школі (дуже *середній* і трошки *вищій* за середню) так тяжко вчитись: *не цікаво*. Всі зусилля тих, хто навчається, спрямовані на засвоєння готового знання, знання-результату, яке їх безпосередньо не розвиває і смисложиттєво не зачіпає, хіба що муштрує пам'ять. Учні, як неодноразово підкреслював Евальд Ільєнков, приречені заучувати готові відповіді на невідомо які питання, *на не поставлені, не артикульовані, не активовані* питання. Тому школа й не вчить мислити.

Скільки зусиль витрачено й буде витрачатись чисельними дидактами для найбільш ефективної *адаптації* знання відповідно до все нових віянь з високих чиновницьких кабінетів! Які б нові "парадигми" й методики не вигадувались, в межах *адаптаційного* підходу (смертельно, тому що наскрізь, ураженого метастазами, за виразом П. О. Флоренського, "розтлінного розсудку") все залишиться по-старому. Учням і студентам все одно буде нецікаво проходити різноманітні курси основ наук. У Ф. Т. Михайлова є відповідь на запитання, а *чому* нецікаво: "Можливо, вся справа в тому, що знання, якщо воно, приготоване за кулінарними рецептами дидактів, вже вистигло для творчого перетворення, ніяк не узгоджується з істинною природою душі – з силами її творчої, продуктивної уяви?"[1]

Отже, довірятись "кулінарам" від дидактики не варто: адже вони "діалектику вчили не за Гегелем" і взагалі її не вчили. При чому тут *діалектика*? А річ, на мою думку, в тому, що без діалектичного мислення, тобто тієї форми *розумності*, яка представлена діалектичною традицією класичної філософії, проблему адекватної трансформації форми наукового (і

---

[3] Батищев Г. С. Категория противоречия и ее мировоззренческие функции / Г. С. Батищев // Диалектическое противоречие. — М. : Политиздат, 1979. — С. 51.

[1] Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 435.

не тільки) знання для занурення його в контекст педагогічного спілкування – не обійтися. В. В. Давидов ще у 70-ті роки минулого століття проаналізував під кутом діалектичної логіки способи побудови навчальних предметів у середній школі і прийшов до маловтішного висновку: всі вони цілеспрямовані на формування *емпірично-розсудкового*, тобто – нетворчого мислення. Вчений же теоретично (а потім – і експериментально) довів, що у молодших школярів можна формувати основи власне *теоретичних* понять, якщо вчити дітей діалектико-логічним способам узагальнення. Праці В. В. Давидова свого часу викликали шалену критику з боку прихильників формальної логіки: не буває таких собі особливих "діалектичних" узагальнень, не буває "конкретно-всезагального", загальне завжди є тільки абстрактним.

Отже, зміст проблеми входження знання в освітній процес полягає не в горезвісній "адаптації", а в трансформації, *перетворенні* знання. Дидактика завжди дбає про "доступність" знання й водночас про його "науковість". Перше плюс поверхнево зрозуміле друге в сумі нічого, крім *розсудку***,** не дасть. Не "доступністю" варто перейматися, а зовсім іншим: знання в адекватній собі формі повинно *розвивати* дитину, розвивати її уяву, мислення і почуття.

Професійне завдання вчителя – не в трансляції знання (у редукованому вигляді "знань, вмінь, навичок"), а у *перекладі знання на мову виразного адресного послання, звернення* до кожної дитини[1]. Як бачимо, у вчителя є своя ділянка роботи в царині дидактики, вельми серйозна і відповідальна: таким чином *трансформувати* свій предмет (і свої знання про предмет), щоб освоєння його змісту *збагачувало живу суб'єктність* його учнів, пробуджувало думку й наповнювало почуття, щоб це освоєння відбувалося *у формах* живого звертання людини до людини і до світу (і до себе самого). А слівце "*адаптація*" своєю ніби зрозумілістю тільки затемнює суть цього вельми нелегкого завдання.

Відомими є успіхи педагогів-новаторів. Вони що, якось по-новому *адаптували* знання для своїх учнів? Ні. Педагоги-новатори самостійно й радикально переосмислили способи побудови своїх предметів і переробили їх таким чином, щоб діти вчилися швидко, успішно й творчо. *Не адаптація, а творче перетворення.*

Таким чином, за проблемою "адаптованої науки" криється ціла низка серйозних проблем, які мають прямо стосуються подальшої долі всієї системи нашої освіти.

---

[1] Див.: там само. — С. 438.

Пригадаймо нашу розмову стосовно “третього суб’єкта” виховання (глава 3 другої частини). Йшлося про те, що в контексті справжнього суб’єкт-суб’єктного педагогічного спілкування самий зміст останнього (насамперед, *знання*) не може вводитися у вигляді об’єктному як *матеріал* для вивчення і використання, інакше *емоційна напруга* міжсуб’єктних стосунків здатна падати до критичної позначки. Той “матеріал”, що вивчають діти, стосовно чого налагоджують спілкування повноправні учасники (суб’єкти) педагогічного процесу за своїм реальним походженням, способом витвору, тобто за своєю сутністю є *культурою*, а остання не може позбутися своєї іманентної *суб’єктності*, не втрачаючи сутності. Для того, щоб *знання* виступили у висхідній іпостасності саме як *культура*, треба скинути з них *розсудкову форму* об’єктної покладеності ззовні. Тоді *зміст спілкування* постає справжнім (третім) суб’єктом педагогічного процесу, правда, суб’єктом не емпіричним, а незримим, трансцендентальним. Проте це такий “суб’єкт”, що жодного з учасників педагогічного священнодійства не перетворює на пасивний об’єкт трансляції свого змісту, а, навпаки, зберігає, відтворює і продукує (розвиває) суб’єктність як учнів, так і вчителя. Виховує, розвиває вільну особистість саме *культура,* а вона є не просто продуктом, а *витвіром* людського духу, всезагальними формами здійснення звернень людей один до одного, до світу і до самих себе, способом самотворення, відтворення і збереження людського в людині.

Той вимір проблеми гуманітаризації освіти, що розглянутий у даній главі, конкретизує ідею “*третього суб’єкта*” у напрямі розкриття самого способу зняття оберненої форми з препарованого знання і повернення знанню його істинної *гуманітарності*. Розсудкова “гуманітаризація” не розв’язує проблеми. Гуманітаризація в *розумній* формі може стати способом розв’язання сутнісних суперечностей освітнього процесу, які, своєю чергою, є виявом всезагальних субстанційних суперечностей людського культурно-історичного буття.

Глава 9

ПРОБЛЕМА ЦІЛІСНОСТІ ПЕДАГОГІЧНОГО ПРОЦЕСУ

Ми вже торкалися питання про так звані “напрями” у вихованні. Розсудкове ставлення до виховання розриває його цілісність. Реально “комплексний” (“системний”) підхід розуміють за “принципом доповнювальності”: ідейно-політичне (громадянське) виховання треба *доповнити* національним, останнє – моральним; моральне – естетичним, естетичне – екологічним, кожне з них – трудовим, усі разом – релігійним; десь тулиться інтелектуальне (хоча про останнє як про “виховання” не говорять: це справа навчання). Реальне планування “виховної роботи” здійснюється саме за цими рубриками, за якими педагоги й звітують перед різними інстанціями. Якщо підійти до цього питання неупереджено, то одразу ж виявляються *абсурдність* як розподілу виховання на “напрями”, так і “комплексного” (чи доповнюваного) підходу. Якщо допустиме особливе “моральне виховання”, то виходить, що решта “напрямів” позбавлені *моральнісного змісту* і повинні одержати його ззовні, із особливої майже інституалізованої сфери. Якщо можливе особливе “естетичне виховання”, то це значить, що решта рубрик втратили свою чуттєву (*по-людськи чуттєву*) основу. Якщо йдеться про особливе “трудове виховання”, значить, в усіх інших випадках виховують відвертих ледарів. Якщо ж стверджується необхідність особливого “релігійного виховання”, то тим самим визнається *безбожність* усієї нашої “виховної роботи”. – До речі, практично воно так і виходить...

Можливо, є сенс говорити не про “моральне виховання”, а про *моральнісність* (рос.- *„нравственность”*) *виховання* як такого, не про „естетичне виховання”, а про *естетичність виховання*, не про „*трудове виховання*”, а про *діяльнісний характер* усього виховання, не про „*релігійне*

виховання", а про *релігарність*[1] *виховання* як такого тощо. За такого обертання ситуація змінюється *радикально*.

Зрозуміло, така постановка питання жодною мірою не заперечує правомірності й необхідності існування відносно самостійних напрямів *просвітницької* діяльності: ідейно-політичного, громадського, етичного, національного, естетичного, правового, екологічного, валеологічного, сексуального та ін. просвітництва, освоєння інформаційних технологій. Однак варто пам'ятати, що ми тут маємо справу саме з *просвітництвом*[2], яке в жодному разі не можна плутати з *вихованням*. На практиці, на ділі, ми постійно підставляємо одне замість іншого. До речі, це чисто *розсудкова операція*: на рівні розсудку ми й не помічаємо підміни. Культпохід у театр ми розписуємо за відомством "естетичного виховання"; бесіду про правила поведінки називаємо "моральним вихованням"; примусове відвідування "інформаційних годин", зустрічей з народними депутатами, громадсько-політичних акцій заносимо у графу "ідейно-політичне виховання"; вивчення катехізису та заучення молитов з дітьми в класі гордо йменуємо "релігійним вихованням".

Просвітництво створює важливі, необхідні передумови виховання, але не більше. Саме ж *виховання*, як ми вже мали змогу побачити, є чимось іншим: це не перекачка інформації, *не вплив* людини на людину, але така дія на обставини, умови і форми педагогічного процесу, яка може забезпечити максимальний простір виростанню й укріпленню духовно-душевного світу *особистості*. Тому коли йдеться саме про виховання, то усі численні "напрями" не мають жодного – навіть відносно – самостійного значення. Вони навіть не перебувають у горезвісній "нерозривній єдності" (адже завдяки діяльності педагогічного розсудку ця "єдність" завжди розривається); вони органічно вплавлені в одне і "спрацьовують" або усі одразу, або не працюють узагалі. Як атрибути виховного процесу, його сутнісні в виміри, вони *не* "*доповнюють*" одне одного. Їх розпад у просторі і часі є свідченням розсудкової пошкодженості педагогічного мислення.

Якщо всерйоз вести мову (тобто здійснювати, а не говорити) про *гуманізацію* педагогічного процесу, то в її контексті усе виховання має будуватися як моральнісний (рос. – *нравственный*) процес *здійснення*

---

[1] Релігарне – це таке, що має безпосереднє відношення до ставлення людини до Абсолюту.

[2] Варто пригадати слова Гегеля: **"**Просвіщення розсудку робить людину розумнішою, але не робить її кращою" (Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Е. А. Фролова] // Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1970— .— (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. — С. 58).

суб'єкт-суб'єктних стосунків, всередині яких кожна особистість не може бути переведена в статус просто "об'єкта", засобу, гвинтика. Тут суб'єкти *сутнісно причетні одне до одного* і людського роду (досвіду культури). Саме всередині такого процесу оберігається, вироблюється й стверджується *суверенність* особистісного буття.

Якщо моральнісний зв'язок вчителя та учнів розпадається, якщо їх стосунки стають функціонально-службовими, підпорядкованими зовнішній доцільності, то переривається й саме виховання (як живлення живим духом). Педагогічний процес, що здійснюється розсудково, є принципово аморальним, і ніякі курси з "етики", "задушевні" бесіди, заклики і вмовляння не допоможуть. Адже на рівні розсудку досягнути *сутнісної причетності* неможливо. Розсудково відредаговане буття позбавлене культурно-особистісної виразності, воно є плоским і безблагодатним..

Звичайний педагогічний процес, що йде за логікою "я суб'єкт, ти об'єкт", перебуває *по той бік* моральнісності. Тому він потребує *доповнення* у вигляді особливих заходів "з морального виховання", які, само собою, *ще більш* аморальні. Звідси – прокислий дух моралізування та менторства ("ви повинні", "ви покликані"). Моралізаторське менторство зазіхає на живу особистість, а це веде до катастрофічної атрофії здатності індивіда до моральнісного самовизначення. Правда, звичайний, безморальний, розсудковий педагогічний процес теж по-своєму "виховує", він не може не впливати на розвиток людини. В одних він викликає стійку гидливість щодо посягань на свою і усіляку іншу "самість". Інших же, навпаки, привчає ставитися до усього як до об'єкта-засобу, гранично занижуючи поріг розпізнання добра і зла. Войовничий аморалізм є прямим результатом *педагогічного фарисейства*, виступаючи печальним підсумком "морального виховання".

Коли ми стурбовані "моральним вихованням" – моральні якості людини постають для нас як *мета* педагогічного процесу. Але якими ж є *засоби* її досягнення? А вони до болю звичні: "вплив", дія (зло-дія), примус, моралізування. Виходить, що мета у нас – моральна, а засоби – аморальні. Отже, неважко передбачити результат. Хочеш досягнути мети – шукай відповідні засоби. Якщо ж в наявності відсутні *адекватні засоби*, моральнісна людина відмовляється від своєї мети. С. Л. Соловейчик точно формулює основний моральний імператив педагогіки (і не тільки її): досягай своєї мети тільки і винятково *за свій власний рахунок*, а не за рахунок дітей. [1]

[1] Див.: Соловейчик С. Л. Педагогика для всех / С. Л. Соловейчик. — М. : Детская литература, 1983. — С 92.

Ось чому: не “моральне виховання”, але – *моральнісність* (рос. – „*нравственность*”) *виховання* (яка неминуче приводить до скидання “виховательності” як так). Шлях до моральнісності сам має бути моральнісним. Тим більше, як ми вже з’ясували, не можна перед собою та іншими ставити виховні цілі, це і протиприродно, і нескромно, а в підсумку – безрезультатно. Виховує *не наша мета* і *не наша діяльність* стосовно “доробки” людини до такої цілі.[1] *Виховує*, зрештою, *сам процес руху і розгортання спілкування*. Подбати про дійсно *моральнісне насичення спілкування*, і передовсім – про моральнісність власних дій – ось предмет істинних турбот педагога.

Отже, моральний стан учнів не має бути педагогічною метою. Метою мораль як така є лише для *моралізування*. У дійсності ж моральнісність є над-метою, вона є щось таке, що одвічно існує як „м*е*та-„ усіх цілей власне духовного поривання і спрямованості, а не утилітарного цілепокладання.

Що ж тоді має бути ціллю педагогічного процесу: адже він не може бути зовсім безцільним? Мені уявляється, що дійсною метою педагогічного процесу може бути лише одне: досягнення *само-цільності* педагогічного спілкування (що, своєю чергою, неможливе без подолання “педагогічності” як такої). А це вже – *естетичний* бік справи.

Вираз: “*естетичність виховання*” не може не викликати непорозумінь, оскільки під “естетичним” в педагогіці зазвичай розуміють витонченість зовнішніх форм, контроль за зовнішнім виглядом учнів, оформлення навчальних приміщень, у кращому випадку – прилучення учнів до кращих взірців мистецтва і взагалі – до художньої творчості. В дійсності ж естетичне, за А. С. Канарським, є *чуттєвим відношенням* людини, мірою її небайдужості, мірою безпосередності і самоцільності чуттєвих станів. Таким чином, “йдеться про самоцільність, яку за жодних обставин не можна перетворювати на кінцеву мету одержання задоволення від одного прояву життя без того, щоб уся решта проявів такого життя не залишилися нездійсненими. Іншими словами, йдеться про самоцільність такої діяльності людини, в якій виявляється саморух суспільного ідеалу життя, що реалізується сукупністю усіх відносин (задоволень) людини, цільністю їх людського вираження. Тільки в рухові такої самоцільності – як міри

[1] За такого підходу, як говорить М. Гайдеґґер, людина розглядається як *матеріал*, як нестача ідеального людського образу, - як повсякчасний “меон” по відношенню до “ідеї” (Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 186).

вираження задоволення від усіляких проявів суспільного життя – покладений смисл безпосередності станів людини”[2].

Естетичне відношення виступає не від імені тієї чи іншої потреби людини, того чи іншого часткового інтересу, а від імені усієї людської істоти, виявляючи граничний, невичерпуваний інтерес до життя. Тому предметом естетичного відношення постають не якісь “естетичні властивості” предметів, не якийсь “естетичний бік” життя, але саме людське життя у цільності усіх моментів, що переживаються, життя в його смисловій зверненості і завершеності в чуттєвих станах людини.

У світлі цього, можливо, було б логічним сформулювати мету так званого “естетичного виховання” як формування у людини дійсно людської сприйнятливості до світу, сприйнятливості до істинно людських форм існування та спілкування. Проте ми вже знаємо: *не можна ставити педагогічні цілі* (на кшталт звичайного акту цілепокладання). Але допустимо, що в даному випадку мета є справжньою і безсумнівною. Якими ж можуть постати шляхи її досягнення? Як же це все “сформувати” у людини і хто, власне, буде займатися таким “формуванням”?

Ясно, що дійсним шляхом такого формування може бути сам естетичний процес, тобто – педагогічне спілкування, яке *здійснюється як естетичний процес*. А тому – не “естетичне виховання” (зі своїми специфічними цілями і завданнями, формами, методами і методиками, кабінетами “з естетичного виховання”), а *естетичність* самого виховання. У цьому смислі, якщо мається на увазі небездушна педагогіка, *все виховання* повинно будуватись як естетичний процес, як така *чуттєва* діяльність, якій притаманна істинна *безпосередність*: вона не може бути засобом реалізації інтересу, що лежить по той бік діяльнісного спілкування. Така діяльність, таке спілкування – вищою мірою *небайдужі* для їх учасників, оскільки знаходять своє завершення в живому само-почутті людини. Розрив “поля” безпосередності, зниження “тонусу” життя – руйнує виховання як виховання. І тоді сірість, казенщина, нудьга і примус заповнюють простір зубожілого спілкування. До речі, саме тут можуть акумулюватись антисоціальні заряди тієї енергії, що не знаходить культурно-творчого виходу.

У бездушній, чуттєво невиразній атмосфері володарює дух *повчальності*. Повчання – це “навчання від розсудку”. Варто пригадати слова

[2] Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. — К. : Вища школа, 1979. — С. 152—153.

Ґете: “Мені, за будь-якого випадку, ненависним є все те, що тільки повчає мене, не розширюючи і безпосередньо не оживлюючи моєї діяльності”.

Естетичне у вихованні – не просто “сторона”, “напрям”, “складова частина”, як стверджує педагогічний розсудок. Естетичне у вихованні – реальна форма, образ, *спосіб здійснення виховання* як такого. Більше того: це *істина* виховання, *істинна* форма виховання. Будь-який *зміст*, що залучений педагогічним процесом і який має бути освоєний суб’єктами спілкування, залишиться *поза* ними, якщо не доведений до *становлення у живій безпосередності чуттєвих станів людини і вираженості* у цих станах.

Мабуть, виховання як виховання має місце там і тоді, де і коли самоствердження людини істотно збігається з образом її життєдіяльності, тобто там, де виявляється безпосередність і самоцільність, де і коли людину ніхто *спеціально* не “виховує”.

Чи не в цьому секрет дивної виховної ефективності різноманітних неформальних колективів, груп, компаній, незалежно від змісту й спрямованості їх діяльності? І чи не тут прихована розгадка гнітючої неефективності звичайної шкільної й сімейної “виховної роботи”, коли стосунки учасників процесу знеособлені, посередні й підкорені зовнішній доцільності, де “вихованцям” ненависним є все те, що йде від “вихователів”?

Що ж може стати предметом безпосередніх турбот педагога, який прагне прорватися через мертву рутину схем та методик, так це *сприяння самоцінності спілкування, сприяння подоланню збайдужіння суб’єктів до своєї діяльності та до форм спілкування.* Безпосередність і небайдужість спілкування – ось предмет контролю з боку педагога, але без верховенства, зверхності, обов’язково на рівних, “без дурнів”.

Найбільше заперечення у противників *педагогіки співробітництва* викликає наріжний принцип вчителів-новаторів: *навчання без примусу*. – Як же можливе навчання без примусу, без вимог, адже діти тоді нічого не будуть робити, а якщо й візьмуться за щось, то зовсім не за те, що потрібне! Але суть справи в тому, що примус так чи інакше руйнує безпосередність і самоцільність, підпорядковує життєвий процес зовнішній доцільності. Примусовий стан є чуттєво затупленим, збайдужілим. Вимушені дії постають лише засобом досягнення мети, що лежить по той бік власної діяльності.

Естетичний стан і естетичний процес у контексті педагогічного спілкування являють собою справжню *невимушеність* (рос. – „*непринуждённость*”) людини, її знаходження не-при-нужді, не-при-змушеності, її зануреність у таке спілкування, яке не є засобом якоїсь „нужди”, а саме яке постає реалізованою “нуждою” людини, *потребою в*

спілкуванні і позапотребнісною *потребою в іншому суб'єктові* як основі та умові власної свободи. В такому випадку "потреба" як така знімається і здійснюється прорив по той бік будь-яких "нужд", "потреб" як суто суб'єктивних мірок.

Але як же бути з вимогливістю? Вона залишається, але не як щось зовні покладене, не як зовнішньо-казенна доцільність, а як вимога *самої суті справи*.

Одне, коли *я як педагог вимагаю* від учнів щось робити так і не інакше, і робити саме це, а не інше, і зовсім інше, коли сам процес, в який учні втягнені як повноправні і зацікавлені учасники, сама *спільна справа* своєю іманентною логікою вимагає від учасників певних дій, послідовності операцій, зібраності, зосередженості, уваги, кмітливості, чесності. Це як у грі, де існують чітко визначені правила, без визнання і виконання яких вона просто неможлива. Адже у грі ці правила приймаються суто *добровільно* і не відчуваються як зовні покладена межа.

Аналогія гри та педагогічного співробітництва – не просто зовнішнє порівняння. Гра постає фундаментальним феноменом людського існування де реалізується безпосередність і самоцільність. Отже, педагогіка співробітництва не відкидає вимогливості, вона просто її переосмислює і переносить всередину педагогічного процесу, позбавляючи характеру примусу. І ще один вельми істотний момент: річ не в тому, що вчитель довіряє учням, а передовсім – в довір'ї вчителю з боку учнів. Примус, справедливо вважає С. Л. Соловейчик, це вимогливість педагога без довіри до нього з боку дітей. Але якщо така довіра є, то вимогливість дійсно ефективна, оскільки її виконання постає *невимушеним* і пов'язане з *внутрішньою необхідністю* розгортання спілкування.

Ще раз пригадаємо Геґеля: "Істинне є вакхічне захоплення, всі учасники якого зачаровані"[1]. Процес розкриття, усвідомлення істини, причетність до істини і до краси не може не супроводжуватися станом захоплення й зачарування, тобто – власне *естетичними* станами. Справжні майстри педагогіки вміють перетворювати навчання у такий захопливий процес. У них "естетичне" не є якимось додатком, якоюсь особливою витонченою формою, архітектурною надмірністю; у них естетичне – необхідний образ-спосіб побудови не тільки кожного уроку, а саме *усіх стосунків* з дітьми. *Істинний* процес спілкування – це залученість і захопленість, вищий стан людської небайдужості, у якого неодмінно є учасники (спів-робітництво,

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С 25.

спів-творчість, спів-чуття). Чи не тому наші підлітки готові шукати захопленості (рос. – *упоения*) у небезпечних, ідіотських, потворних формах, що вони позбавлені цієї по-людськи прекрасної захопленості в школі, в нормальних, культурних формах діяльності і спілкування?..

Таким чином, відтворення цілісності виховання в руслі "закомплексованої" розсудком педагогіки неможливе. Необхідна зміна підстави, що в даному випадку означає переміщення морального, естетичного, інтелектуального тощо вимірів педагогічного процесу зі сфери зовні покладених цілей у реальні *образи здійснення* його. Необхідним є зняття частковості цих вимірів, оскільки вони не є "складовими частинами", а постають способами розгортання цілісності.

Мета педагогічного процесу – специфічна. Вона спрямована не на людину, а на забезпечення *самоцільності* і, відповідно, *культурної змістовності* діяльнісного співробітництва.

У контексті нового педагогічного мислення вже неможливо ставити завдання "*формування*" – чи то моральної, чи то естетичної, чи то інтелектуальної культури людини. Тут завдання педагога суто предметне, практичне і не розчиняється у тумані уявного майбутнього. Завдання педагога – разом з учнями, дітьми й підлітками створювати, *формувати умови* для здійснення моральнісної, чуттєво виразної і захопливої, *розумної* спільної дії. В ефірі розгортання такого діяльнісного співробітництва *можливий* розвиток моральнісної, естетичної, інтелектуальної та усілякої іншої *культури* учасників не як чогось зовні заданого, визначеного, а як *вільний* розвиток кожного. Звісно, при цьому ніхто не дасть гарантій, що все буде безпомильним, несуперечливим, легким – можливі всілякі несподіванки. Адже людина завжди перевищує будь-які свої визначеності. Вона є істотою непередбаченою. Визнання права кожного на чисто людську непередбаченість, можливо, є одним з основоположень нового педагогічного мислення. Проте саме тут міститься можливість для спів-творчості.

Усередині нормально побудованого процесу співробітництва *розвиток культури* кожного учасника *можливий*, і цього достатньо. Існуючі форми примусу, опіки, казарменої доцільності і лицемірної слухняності такі можливості різко обмежують. Культура як *культура* не живе, не дихає, не виростає у формах розсудку. І лише в *розламах* цих форм – навіть за панування традиційної педагогічної об'єктності – здійснюється спонтанний саморозвиток особистісних світів усупереч педагогічному розсудку. Правда, казенна педагогіка останній факт ставить собі в заслугу, заносить у свій "актив": не все є таким поганим; а ви, що критикують стару педагогічну

систему, звідки взялись? – А ми, *власне, виростали з цих "розламів", просвітів, "упущень"*, втікаючи від гласного і негласного педагогічного *нагляду*, і – не без допомоги *мудрих вчителів*, яким ненависними були "тільки повчання".

Отже, "естетичність виховання" забезпечує його цілісність, коли учасники спілкування захоплені спільною справою. Такого роду насолода є вищою мірою захопленості чимось серйозним, істотним, самою суттю справи. Така чарівність цілковито відповідає тверезості як тверезінню (якщо пригадати ісіхастську традицію), тобто абсолютній відданості Істині, істинному змістові аж до цілковитого (до *прозорості* і *простоти*) розчинення в ньому. Тверезість же "здорового глузду" – зовсім інша: це – зосередженість на *своєму*, партикулярному, приватному – до повної байдужості до присутності і загадки цілого. Глуздова тверезість напоєна своєю *ціллю*. Справжня захопленість (рос. – *упоительность*) є захопленістю *цілим*.

Наші міркування про *цілісність* виховного процесу потребують деякої аналітики співвідношення *ціле*-відповідності і *ціло*-відповідності. Вже йшлось про драматичний розрив цілісності педагогічного простору – на навчання і виховання, а самого виховання – на численні "напрями". У такому істотно пошкодженому просторі цільність людської особистості розвиватися не може. Більше того: звичайний педагогічний процес суцільно підпорядкований *зовнішній доцільності* (цілі навчання учням задані ззовні – з боку вчителів і батьків, вчителям цілі їх діяльності формулюються певними освітянськими інстанціями), а ми вже чули від Геґеля, що в діяльності за зовнішньою доцільністю "*в-собі-надламом*" страждає як мета, так і сама діяльність. Таке відбувається саме в *пристосовно-використальній* діяльності (яка панує в освіті) і усе зовсім інакше – у *творчо-перетворювальній*, тобто *розвивальній* діяльності.

Здатність до ідеального покладання і реального досягнення цілей вважається атрибутивною характеристикою людського способу буття – варто пригадати хоча б Марксове порівняння архітектора і бджоли. І Кант, і Геґель природу розуму пов'язують саме з доцільністю. Ось Геґель пише: "розум є доцільна дія"[1]. Мета, як відомо, з суб'єктивного боку є вираженням і усвідомленням людської потреби, а з об'єктивного – постає образом майбутнього (можливого) стану речі, ситуації, події. Для досягнення мети необхідні засоби, які, своєю чергою, з об'єктивного боку повинні

[1] Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — С. 11.

відповідати характеристикам предметів, з якими людина має справу, а з суб'єктивного – бути сумірними з людиною, яка збирається їх застосувати. Іншими словами, для виявлення, пошуку адекватних засобів (і способів оперування ними) необхідне знання (бажано, найбільш об'єктивне, істинне). Правда, якщо засобів для досягнення конкретної мети в наявності немає, необхідною є особлива діяльність з їх створення, тобто виникає потреба в проміжному актові цілепокладання, де також треба шукати відповідні засоби і можливо – їх створювати заново, тобто здійснювати ще одне цілепокладання[1] — і так далі… Не дивно, що вельми часто проміжні цілі заміщують кінцеві, засоби (і гонитва за ними) домінують, перетворюючи все наше життя у безглузду *посередність* (рос. – *посредственность*), і тоді ми не живемо, як казав А. Камю, а готуємося до життя, сподіваючись, що колись будемо таки жити.

Навряд чи варто *доцільність* як таку приписувати винятково людському характеру здійснення буття, адже до-людській і поза-людській природі, природі як такій притаманна непозбутня *ентелехіальність*, і тому слід віддати належне відносній – але все ж таки правді – телеології. З іншого боку, не варто забувати про разючий збіг структури простого акту цілепокладання (мета – засіб – результат) зі структурою простого категоричного силогізму (S – M – P): це та сама логіка, до речі – формальна (тобто така, що на дух не терпить суперечності). За такою логікою працює розсудок. А в розсудкові, що уражений гонитвою за засобами (тобто хворому на технократизм), еталонна, нормальна хода акту цілепокладання порушується: щось постійно бере гору над іншим, не-головне – над головним: *засоби* відриваються від *мети* і починають панувати над нею; *цілі* відриваються від *смислу* (стають безглуздими), *смисл* відривається від *буття*. І тоді смисл втрачає своє буттєве коріння у світовому цілому, він починає панувати над реаліями людського світу, над живим життям як людський *проект* зі своєю технологією.

Річ, мабуть, у тому, що доцільність сама собою, будучи наданою самій собі, чисельно порушує власну цілісність, розщеплюється на свої складові, обростає метастазами, що пожирають реальні зв'язки і на їх місце нагромаджують квазі-конкретні, обернені зв'язки. Будь-яка обернена форма паразитує на порушених, зруйнованих зв'язках.

---

[1] "Зрозуміло, що вдосконалювати схему доцільності можна без кінця, тобто людські починання ставлять перед собою недосяжні цілі – усі, завжди – і тим самим ведуть до чогось іншого ніж вони самі" (Бибихин В. В. УЗНАЙ СЕБЯ / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 1998—. — (Сер. "Слово о сущем"). — С. 57).

Отже, абсолютизація доцільності робить безглуздим, позбавляє смислу саму істотність людського буття. Будучи цілковитим торжеством усіляких "смислів", вона за ситуації uber alles втрачає елементарний сенс, а технізуючись, втрачає *ціле*. Абсолютизація доцільності приводить до домінування часткового над усезагальним. Зате панують не смисли, не думки, мислі, а помисли. "Що таке помисел?" – запитує Григорій Померанц. І відповідає: "Спробую визначити його як текст, що покріпачив (поработив) свого творця; думку, що відірвалась від цілісності душевного життя і тягне за собою душу за інерцією, по дотичній, в бік від неї самої, від духовного центру душі; від духовного сонця у пітьму зовнішню. Сила помислу – це сила інерції цікавої, ефективної думки, це зацикленість на ідеї"[1]. Це – думка, що "тягне по абстрактній прямій, по дотичній до стежки життя"[2].

Біда не у тім, що *цілі* людської діяльності дещо неадекватні (м'яко кажучи) місцю й призначенню розумної істоти в універсумі. Вся річ в домінування *ціле*-відповідності над *ціло*-відповідністю. Але що є *ціле*? І ціле – чого? Общини, спільноти, роду, природи, універсуму, світу? Сума чого є цілим? Чи ціле зовсім не є адитивним? Ясним є одне: ціле неосяжне, воно втаємничене, воно є чимось, що постійно вислизає від нас. В. В. Бібіхін стверджує: "...все стає цілим не тому, що дораховане до кінця... Не ціле виникає в момент, коли наявною є сума його складових, а завжди навпаки, ми говоримо про суму, коли відчуваємо ціле. Все в цілому ми вираховуємо, ціле – вгадуємо"[3]. Логіка *ціло*-відповідності зовсім інша, ніж *ціле*-відповідності, тут – антиномічність, суперечливість, тут tertium – datur. Світ як ціле "є трансценденція і відкривається також тільки досвіду трансценденції, який не просто відкритий людській істоті, а людська істота і є досвідом трансценденції, якщо вірно, що вона може бути названа присутністю не чогось певного, а як такою. Чиста присутність як відповідність (згода) з усім не "причетна" світовій цілісності, а сама є світом в його трансценденції"[4].

Річ у тім, що людина не відноситься до світу як частина до цілого, вона є всезагальною силою (способом, "здатністю") самого буття; тому її відношення до світу – всезагальне до всезагального (Гегель), всезагальне *для* всезагального, – не для себе, а для світу (якщо для себе і тільки "для себе",

---

[1] Померанц Григорий. Открытость бездне. Встречи с Достоевским / Григорий Померанц. — М. : Сов. писатель, 1990. — С. 297.

[2] Там само. — С. 122.

[3] Бибихин В. В. Мир: 2-изд., испр. / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2007— .— (Сер. "Слово о сущем"). — С. 18

[4] Там само. – С. 143—144.

тоді – неминуча партикулярність). Людина є мікрокосм “не у тому тільки смислі, що вона зібрала в себе начала всього світу потрошку, але головне в тому смислі, що вона відкрита світові і в ній не повинно бути перепони, зо заважає вмістити все...” [1].

Бути у відповідності до цілого, відповідати йому – значить розтоплювати перепони-перегородки, щоб умістити все. Це не рух назовні, а суто всередину, вглиб. Занурення у глибину самого буття збігається з трансцендуванням вглиб душі (С. Л. Франк). Це – рух, що крок за кроком долає власну частковість, *частковість* самості. Як же тут не пригадати Геґеля: частини – лише у трупа, а у живого організму – не частини, а *органи*. Як нам підказує мова, “частина” є чимось “насильницьки відірваним, відгризеним”[2]. “Частина, до того як ми прийшли нею розпорядитися, пройшла через травматичний пункт каліцтва цілого”[3]. Ціле є *зціленим*, врятованим. “Якщо частина відкушена, відгризена, то ціле зцілене, здорове”[4]. Зрозуміло, що така зціленість аж ніяк не тотожна горезвісній здоровості нахрапистого розсудку.

В актах цілепокладання ми шукаємо відповідності (рос. – *сообразуемся*) насамперед самій *меті*, ми нею цілковито захоплені; а той факт, що для її досягнення нам так чи інакше треба діяти відповідно до обставин, до деякої предметної реальності (тобто якось розрахувати траекторію свого руху), нас не особливо зачіпає, це нас не захоплює цілковито, тут можна обмежитись розсудком з його дивовижною здатністю працювати “у відриві” від нас, від нашої душі. Відповідність (рос. – *со-образовывание*) *цілому* вимагає зовсім *іншої установки*, тут – чиста мелодія *настрою*.

Саме погодження, прагнення до відповідності (рос. – *со-образ-ование*) можна взяти по-різному. Людина, позбавлена уяви, тут же почує звичну адаптацію: адже треба якось пристосовуватись до обставин, умов, соціуму. Чутке ж вухо образу же спіткнеться на слові “образ” (адже *сообразное* можна почути як *со-**о**бразное*). Образ цілого (як і досвід цілого) людина несе в собі; вона здатна входити в цей образ, пульсувати всім своїм єством в іманентному логосі цього образу, уявлятися (рос. – *во-ображаться*) в образ цілого, бачити світ саме *таким (цим)* чином (*образом*). І тоді не ми мислимо світ і про світ:

---

[1] Бибихин В. В. УЗНАЙ СЕБЯ / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 1998— .— (Сер. “Слово о сущем”). — С. 54.
[2] Бибихин В. В. УЗНАЙ СЕБЯ / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 1998— .— (Сер. “Слово о сущем”). — С. 155.
[3] Там само. — С. 160.
[4] Там само. — С. 155.

“світ в цілому є те, чим, а не те, що думка мислить”,[1] — це було ясно Канту, Шеллінгу і Геґелю. Ціле, світ як ціле, цілий світ – не абстракція, не продукт сильно відстороненої думки, а *найконкретніша* реальність, конкретна в смислі concrere (зрощеного), живого, безпосереднього (якщо безпосередність узяти за А. С. Канарським – “*не по средству данное”*). В. В. Бібіхін пише: “Світ це найближче. Чи може людина не бачити найближче? Але як раз найближче не можна бачити: ми *ним* бачимо, воно ближче до нас, ніж ми самі. Не можна виступити зі світу, щоб розглянути його збоку”[2]. Ось чому *ціле* не може бути просто *ціллю*, воно може бути тільки тим, чим є: *цілим*.

Не ми створюємо смисли і вносимо їх у реальність. За кращого випадку ми здатні смисли відкривати в самій реальності, прилучатися до них, співдіяти в їх здійсненні, допомагати їм розкритися, до-розвинутися до все повноти буття. Саме в цьому, як я розумію, і полягає власне *творче* відношення до буття. Людські проекти в їх дійсній новизні, як зауважує В. Г. Арсланов, “є істинними лише тією мірою, якою повертають нас до серця світу, до істини природи, а не уводять від неї (природи не абстрактної, в дусі просвітників, а реальної, що включає в себе людину, яка перетворює її й тим самим *доповнює* природу до її власної істини)”[3].

Всіляке “смисло-творення”, “смисло-винахідництво” є нічим іншим, як далеко небезкорисливою сверблячкою інноватики, яка приводить до невідворотного псування всього. Але коли панує гоноровитий розсудок-розпорядник, людина чомусь вважає можливим кроїти-перекроювати реальність на свій смак, тобто вельми необережно. Невпинний активізм (буржуазний за своєю природою) працює в аристотелівській категоріальній сітці “форма – матерія”: форма (активність + мета) є активною, матерія (суще, реальність, природний і людський світ) за визначенням позбавлена форми і тому однозначно є пасивною. “*Цілі ясні, завдання визначені. За роботу, товариші!*” – цими словами під бурхливі овації Микита Сергійович Хрущов завершив роботу XXII з’їзду КПРС, що прийняв програму розгорнутого будівництва комунізму, і навіть термін був визначений – 20 років. Що тут поганого: ясно сформульовані цілі, виходячи з них визначені засоби-завдання; залишається тільки взяти і дружно втілити все це в життя.

---

[1] Бибихин В. В. Мир: 2-изд., испр. / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2007— .— (Сер. “Слово о сущем”). — С. 179.

[2] Бибихин В. В. Мир: 2-изд., испр. / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2007— .— (Сер. “Слово о сущем”). — С. 173.

[3] Арсланов В. Г. Non finito Мих.Лифшица / В. Г. Арсланов // Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального) / Мих Лифшиц. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — С. 334 —335.

Не вийшло. Погано прорахували як мету, так і шляхи до неї? Не в тім річ. Не можна з соціальною реальністю "працювати" за логікою *інженерного мислення*. Насамперед все ж таки треба увійти в *ситуацію мислення*, взяти на себе труд думки. *Цілісність* людського буття не береться *логікою доцільності*.

Вихід на рівень цілого потребує не просто зміни "*кута зору"*; він вимагає принципового припинення глядіння *з кутка* (обов'язково *свого*), із точки (кочки) зору. Тут усе інакше.

Отже, чи є смисл в розпізнанні *ціле*-відповідності і *ціло*-відповідності? Безумовно, є. Це – розпізнання самих способів здійснення людської активності, способів вбудування (*встраивания*) людини у світ, форм і рівнів спілкування. "Пастух буття" чи самовладний розпорядник сущим? – Це питання торкається самої істотності "становища людини в космосі", самої природи людини, її призначення і покликання. Коли людина діє партикулярно, вона вступає в антагонізм зі своєю власною природою. Але річ у тім, що жодної "власної", з самого початку специфічної, з самого початку відмінної від усієї решти, від цілісності буття, природи як раз у людини й немає.

Намагатися відповідати (рос. – *со-образовываться*) цілому, діяти згідно з ним, стримуючи гординю покладання цілей, внесення смислів, – значить стати на шлях зцілення, оберігання, спасіння. Краще, ніж В.В. Бібіхін, сказати важко: "Ми можемо знайти себе в цілому – і більше ніде. Ми упустили світ, не могли його не упустити – але і не вправі його упускати. Єдиною можливістю для нас залишається не упускати його відсутності, не забувати свого упущення. Тут же наш шанс не упустити самих себе. Допустити світ для нас тепер значить – не упустити його з виду як вже упущений, не змиритися з його відсутністю"[1]. І далі: "Зберігати цілий світ, що вже відсутній, через зберігання себе, останнього місця, яке залишилося в світі, де цілий світ ще має місце – це, можливо, і безумна, але єдина справа, яка залишилася гідною людини. Уже в свої давні часи Дон Кіхот був безнадійним диваком, але він досі займає єдине місце, яке беззастережно доречне для людини"[2].

Ми разом з читачем досить відійшли від основної тематики цієї глави – проблеми цілісності педагогічного процесу, але це – лише на перший погляд. Адже розпізнання *ціле*-відповідності і *ціло*-відповідності серйозно значиме

[1] Бибихин В. В. Мир: 2-изд., испр. / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2007— .— (Сер. "Слово о сущем"). — С. 181.
[2] Там само. — С. 182.

для сучасного *педагогічного мислення*, яке покликане не консервувати і тим самим загострювати до нестерпності, а адекватно розв'язувати системні суперечності освітнього процесу. Щоб відповідно до істини розв'язувати такі суперечності (або хоча б знаходити їм неантагоністичну форму руху), її спочатку треба *осмислити*, *ввести в режим роботи саме думки*, а не суми забобонів занадто здорового глузду, яким за допомогою нехитрих словесних маніпуляцій надається статус "педагогічної науки". Так зване "сучасне педагогічне мислення" всерйоз і надовго заплуталось у численних лабіринтах розсудковості: воно логіку доцільності (ціле-відповідності) зводить у causa prima і зовсім не вміє входити і відчувати *таємничу логіку ціле-відповідності*, тому доцільність як така неодмінно редукується до суто *зовнішньої* доцільності. Технократично-проективне мислення в сфері освіти вже наробило *майже все*, на що здатне. У вигляді різноманітних "філософій освіти", підручників з "теоретичної педагогіки", "методичних посібників" (тобто інструкцій з методичного вбивання живої думки і живого почуття) править бал, говорячи словами В. В. Бібіхіна, "розпоряджувальна схемотворчість, яку люди звикли називати думкою або заняттям позиції, але яке точніше біло б назвати судомами сліпої і покаліченої думки"[1]. Адже до болю, до крику ясно, що експансія зовнішньої доцільності в способі побудови всіх стосунків учасників освітнього процесу приводить саме до тих результатів, які наявні (*которые налицо и даже на лице*).

Рух до цільності, цілісності, захопливої цільності, цілісної захопленості справжнього, без дурнів, спів-робітництва дітей і дорослих – ось *шлях зцілення* педагогіки, всієї царини освіти.

Розсудкова ушкодженість педагогічної думки проявляється і в тлумаченні так званого "*індивідуального підходу"*[2]: треба враховувати індивідуальні (психологічні, психо-фізіологічні тощо) особливості учнів. Хто ж у цьому сумнівається, що треба? Однак якщо ми людську індивідуальність редукуємо до горезвісної "неповторності", то ми тут користуємося поганим мисленням. А що в світі (окрім тупості та ідіотизму) повторне? Плекання "*неповторності*" – свідчення *потворності* думки. Адже *ін-дивідуальне* насамперед означає "*неподільне"*, значить – *цілісне*. Тому, на мою думку, справжня суть "індивідуального підходу" – бачення і вбачання *цільності* і *цілісності* (єдності і неподільності) кожного учасника педагогічного спілкування; це – намагання, прагнення і вміння **так побудувати**

[1] Там само. — С. 216 —217.

[2] До речі, педагогіка співробітництва замість традиційного "індивідуального підходу" висуває і здійснює ідею *особистісного підходу* (див.: Педагогика сотрудничества (Отчет о встрече учителей-экспериментаторов) / http://www.ug.ru/issues/?action=topic&toid=3801.

педагогічний простір, щоб він жодним чином *не розщеплював*, не трощив, не розривав на шматки цю загадкову і кожен раз *унікальну цільність*.

Глава 10

РОЗУМ ЯК КУЛЬТУРА МИСЛЕННЯ

Тепер зосередимося на власне інтелектуальному боці питання. Знечулення навчально-виховного процесу є наслідком його надмірної розсудкової *раціоналізації*. Скажемо словами О. Шпенглєра: "Воцаряється мозок, оскільки душа вийшла у відставку"[1].

Можна було б чекати, що "змозговіла" педагогіка всі зусилля спрямовує на розвиток *мислення* учнів. На жаль, у педагогічній сфері мислення настільки зрослося з розсудковими формами, що ця змертвіла маска безхитрісно приймається за саме лице інтелекту. Факт розсудкової орієнтації дидактики, розсудкової природи всього навчання був чітко усвідомлений В. В. Давидовим: "до цього часу фактична 'технологія' викладання, розгортання навчального матеріалу і понять у школярів будуються, як правило, на основі розсудково-емпіричного мислення". Тому "проблема полягає у тому, щоб знайти такі шляхи навчання, за яких розсудок ставав би саме 'моментом' розуму, а не набував б головуючої й самостійної ролі, тенденція до чого міститься в уявленнях про розсудок як про 'мислення взагалі'"[2].

Широко розповсюджені уявлення про те, що спершу учневі треба дати готові знання, а на цій основі потім розвивати здатність до самостійного, творчого мислення. Проте це не більше, ніж ілюзія, що має, як і будь-яка ілюзія, земне коріння.

Основою для подібних поглядів постає той факт, що суспільно, закуте ланцюгами адміністративно-бюрократичної системи[3], вимагало від індивіда насамперед *розсудкового* мислення (воно є самодостатнім в уречнених

---

[1]Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 540.

[2] Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении / В. В. Давыдов. — М. : Педагогика, 1972. — С. 180.

[3] А наше українське суспільство з радянських часів і досі перебуває саме в такому стані, особливо це відчутно в сфері освіти.

„комірках" соціального агрегату), і через систему освіти відтворює його. З іншого боку, уся традиційна система навчання, взасадничена на споживанні готових знань, породжує такі ілюзії стосовно людського мислення і, в своєю чергу, базується на них.

Проте річ у тому, що розсудок за самою своєю природою не може бути основою розуму. Як *спосіб мислення*, що претендує на самостійну сутність, розсудок є *оберненою формою*, в яку зсихається і якої потребує нерозумний розум, що в соціально-історичному плані пов'язане з розщепленням людської цілісності і утвердженням стосунків корисності, а також – з утвердженням специфічної західноєвропейської, "фаустівської" форми раціональності. Розсудок же як рівень мислення оснований на розумі й обґрунтовується ним.

Розсудок, безперечно, є мисленням, проте він являє собою *формальну культуру мислення.* На цьому моменті варто зупинитись.

Розсудковий стиль мислення зовсім нечутливий до розпізнання *внутрішньої* та *зовнішньої* форми, і не тому, що не "володіє діалектикою", а через той факт, що він обслуговує такий тип діяльності, який і *не потребує* розпізнання форми. Він – продукт і служитель *культу формальної діяльності*, яка орієнтована на зовнішні ознаки змісту. Розрізнення форми з'являється лише у межах співвідношення "форма – зміст", де зміст постає єдністю матерії і форми. Саме тут відбувається подвоєння форми – "по-перше, вона як рефлектована в саму себе є змістом; по-друге, вона як нерефлектована в саму себе є зовнішнім, байдужим для змісту існуванням"[1]. Зовнішня, *формальна* форма тому й є зовнішньою, що вона чужа даному змісту, байдужа до нього і тому може бути формою *зовсім іншого* змісту, зовсім не того, який ніби-то оформлюється. Формалізм як такий не є простим перебільшенням ролі форми; він орієнтований винятково на *формальну форму*, яка цілковито відривається від змісту і сама собі стає *змістом*. На цьому логіко-гносеологічному факті базується потужний метод формалізації в науці, який дає блискучі результати (але в точних межах свого доцільного і доречного застосування).

Зазвичай вважається, що формальна логіка (логіка розсудку) вивчає мислення з боку його форми (поняття, судження, умовивід), абстрагуючись від змісту. Проте це не зовсім точно: традиційна логіка має справу з *формальними* формами мислення. Реальними ж, *змістовними* формами

[1] Гегель Г. В .Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 298.

людського мислення виступають *категорії* як свого роду "вузли" ототожнення субстанції і суб'єкта, людини і світу, мислення і буття. Характерно, що формальна логіка не "помічає" категорій, називаючи їх "найбільш широкими поняттями".

Розпізнання внутрішньої (змістовної) і зовнішньої (формальної) форми має *принципове значення*. Адже часто-густо ми починаємо нудні смислові прояснення тоді, коли вони недоречні, коли справу можна (і треба) розв'язати суто формально, і навпаки – ігноруючи складну змістовність певної реальності, підходимо до неї з суто формальними критеріями і вимогами. Чому так виходить? А тому, що ви в обох випадках діємо розсудково, даремно ігноруючи *подвоєння форми*. Зовнішня форма байдужа до змісту, але не взагалі, а лише у певному сенсі. Тому момент формального посідає своє *необхідне* місце. "Оскільки будь-як сутність 'формована', остільки будь-який зміст, генетично співвідносячись не тільки зі своєю найближчою сутністю, але із сутностями віддаленими, тим самим співвідноситься і з формами цих віддалених сутностей. Такий зв'язок (співвідношення) є зв'язком формальним"[1]. Проте за умов відчуженої соціальності, перекручення всіх дійсних зв'язків і стосунків, засилля обернених форм *формальне* набуває нечуваної самостійності і здатне поглинати й заміщувати собою все.

Безсумнівно, розсудок постає *певною культурою* мислення, але культурою *формальною*. Він виступає культурою – *формально*. Саме в цьому його перевага (коли він виконує свою роботу, посідаючи своє місце), але саме в цьому криється небезпека, оскільки форма абстракно-загального є повсюдною, вона не має меж. Розсудок як формальна культура мислення не розрізняє власне культурний зміст від змісту взагалі – все в його очах постає як простий *об'єкт* для вивчення, класифікації і використання. Геґель зазначає: "...мислення як тільки формальна діяльність бере свій зміст ззовні, як дане і... зміст... не усвідомлюється як визначений зсередини думкою, що лежить в його основі"[1].

Отже, розсудок як формальна культура мислення є таким режимом роботи людського інтелекту, в межах якого ігнорується подвоєння форми, в предмет вноситься своя форма, за якою він вивчається, розчленовується для

---

[1] Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. — Алма-Ата: Наука, 1987. — С. 147.

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — С. 299 —300.

подальшого вживання, а світ людини (культура) редукується до стану речей-об'єктів.

Формальна культура сама собою неспроможна розпізнавати змістовне і формальне і мати "почуття міри", тобто бачити свої межі – це вже справа *культури формального*, розумного розсудку, який є неодмінною умовою культури мислення як *власне розумного*.

Так чому ж ми повинні йти за "логікою": спершу розсудок, а потім вже розум, якщо такий шлях нам проговорений саме розсудком? Людське мислення як таке не починається з розсудку, й водночас розвинене мислення містить у собі розсудкову форму як необхідний момент. Останнє зумовлене необхідністю опредмечення мислення в мові, де розсудкова форма є формальною умовою мислення. Далі, необхідність розсудку, що утримує свою форму, пов'язана з виконанням буденної, рутинної роботи всередині самого мислення, саме там, де не вимагається глибина проникнення у сутність, де можна обійтись й без інтелектуального споглядання, де, зрештою, до речі можна і треба ставитися саме як до речі – не більше.

Проте якщо в основу освітнього процесу покласти освоєння учнями *готових* знань, міцно пов'язаних гіпсом розсудкових форм, то такий "базис" не може стати основою для розвитку мислення творчого, власне – розуму. В готовому знанні, у знанні як продукті згасло становлення, немає життя, душі й серця, як і в готовій, рівній самій собі речі. "Готова річ, говорить О. Мандельштам, є ніщо інше, як каліграфічний продукт, що неминуче залишається в результаті виконавського поривання. Якщо перо обмакується в чорнильницю, то річ, що стала, зупинилася, є нічим іншим, як буквенницею, що цілком сумірна із чорнильницею"[1]. Ось вона, як на долоні, чорнильно-буквенницька душа *дидактики від розсудку*.

Розсудок сам собою не може розгорнутися у розум. Сам спосіб подання готових ("адаптованих") результатів чужої діяльності виключає можливість і доцільність проникання у зміст за його іманентною логікою. Розсудково-емпіричне мислення, виховане на некритичному сприйнятті ззовні заданого змісту, придушує творчу природу мислення, яка, своєю чергою, ґрунтується *на силі продуктивної уяви* (див. главу 3 першої частини). Це придушення розсудком розуму, що ще не встиг як слід розгорнутися, можливе саме тому, що розсудок і розум перебувають у *зовнішній* суперечності.

На цьому зупинимося детальніше. Розсудковий спосіб освоєння дійсності як орієнтація на об'єктно-речовний бік предметності виступає

[1] Мандельштам О. Э. Разговор о Данте / О. Э. Мандельштам. — М. : Тера, 1991— .— (Собр. соч. : в 4 т. / О. Э. Мандельштам ; т. 2). — С. 413.

моментом цілісного, єдиного в своїй суті творчого відношення людини. У цьому смислі розсудок і розум перебувають у внутрішній суперечності, в єдності, де ведучою стороною виступає розум, а розсудок – тим, що ведуть, як необхідна формальна умова здійснення розуму.

Мислення представлення і є розсудок, і його завдання – не утворення поняття, а попередня, допоміжна робота для цього. Перш ніж помислити щось, його треба собі уявити. Тому "здатність уявлення є формальною умовою будь-якого мислення в широкому смислі слова. Ця здатність є здатністю ставити предмет перед собою в ідеальному плані, в „голові", фіксувати його у фокусі своєї уваги, формулою цієї здатності тому є А=А"[1]. Коли розсудкове мислення виконує цю функцію, тобто забезпечує використання категоріальної сітки на емпіричному рівні, тоді воно на своєму місці. Проте утворення й освоєння категоріальних визначень не є заслугою розсудку, а постає результатом змістовного входження індивіда в тканину суспільно-культурної реальності, яка вимагає руху суб'єкта за логікою всезагальних форм, параметрів, визначень культурно-людського світу, відтворюючи при цьому універсальні міри самої субстанції. Тут відчутно видно, що мислення як таке не починається з розсудку. Понятійно-теоретичне мислення, що проникає в сутність і здійснюється як розгортання самої істотності справи, реалізується у процесі подолання абстрактних, кінцевих визначень, у сходженні від абстрактного до конкретного. Але щоб це сходження могло здійснюватися, необхідною є наявність здатності до утворення конкретно-всезагальних понять, тобто здатність до власне теоретичного мислення.

Акцент же на освоєння форми готового знання крізь розсудкові форми щупальцями розсудку *закриває* шляхи до формування власне мислення як теоретичної здатності, перешкоджає становленню розуму. За таких умов розсудок як спосіб мислення вступає у *зовнішню суперечність* до розуму, у зовнішнє зіткнення, аж до антагонізму, коли якась зі сторін, що зіткнулися, ламається, придушується: або зламується форма впертого розсудку, крізь тріщини якого мислення навчається бачити і розуміти; або здатність до самостійного мислення, до мислення імагінативного, вільного, не заштампованого дидактичними вербалізмами, здатність, що ледь намітилася, придушується в ім'я торжества "правильного", апробованого, науково санкціонованого "погляду на світ" крізь призму параграфів підручника.

[1] Мареев С. Н. Диалектика формального и содержательного в познании (историко-методологический очерк) / С. Н. Мареев // Проблемы материалистической диалектики как теории познания. М.: Наука, — 1979. — С. 176.

На жаль, у всій нашій системі освіти, і насамперед – у початковій школі, культивується саме розсудково-емпіричний спосіб мислення. Традиційна дидактика розсудок з моменту мислення розгортає у цілий *спосіб мислення*. Орієнтація освітнього процесу на освоєння знань у формі об'єкта, тобто у формі, що придатна для обмеженого використання, утилізації, – ось що призводить до розширеного відтворення розсудкового мислення у процесі навчання. Причому, не того розсудку, без якого ніяк не обійтися, а саме того, що буквально *закриває шляхи розвиткові ума*. Подібна інтенція освіти історично визначилася давно, в епоху Просвітництва. Її завдання обмежується підготовкою людей для включення в існуючі соціальні та виробничі структури як часткових індивідів. Для таких цілей цілком *достатньо* розсудкового мислення.

Та тенденція у нинішньому суспільстві, яка йде від примітивних форм організації виробництва, потребує саме розсудкового мислення, так само, як примітив ринково-базарної вакханалії. Але якщо ми хочемо здійснити прорив у розвитку, насправді забезпечити пріоритет прав і свобод *особистості* над будь-якими "розбудовами", то слід усвідомити простий факт: звичне розсудкове мислення з подібними завданнями впоратися не може. Без самостійного, творчого, вільного мислення – не обійтись. Розумне (діалектичне) мислення вміє розв'язувати суперечності; а якщо і не розв'язувати, то принаймні воно "налаштоване" на них, воно бачить суперечливість сущого і здатне вслуховуватись в інтонації самого буття. Розсудок же у своїй вельми нахабній нечутливості у складних питаннях поводить себе як слон у посудній крамниці; він – прибічник *свого* руху, *своєї форми* руху, *свого* бачення (і тому нездатний побачити щось інше).

Отже, маємо *суперечливість* цілей виховання і навчання: готувати людину, здатну включитися у наявні соціальні та виробничі структури як суто *частковий* індивід й водночас формувати такого суб'єкта, який здатний змістовно *долати свою частковість* і жити гідно й свобідно. На перший погляд виходить, що, з одного боку, треба виховувати розсудок, а з іншого, не забувати і про розум. Але такий варіант – не вихід з ситуації. І якщо ми не бажаємо в систему освіти назавжди закласти "комп'ютерний вірус" відсталості й узаконеного ідіотизму, то паліатив "з одного боку – розсудок, а з іншого – розум" – не рятує. Вирішення проблеми має бути *конкретним*: з самого *початку* треба *розвивати людину, культивувати творче, розумно-діалектичне мислення.* Людина з творчими здатностями – потреба не завтрашнього, а сьогоднішнього дня. А ось тому, на мій погляд, немає жодного сенсу орієнтувати навчально-виховний процес на *розширене*

відтворення розсудку, адже тим самим ми ретельно консервуємо в сучасності (і на майбутнє) те, що так енергійно збираємось долати. Спочатку – калічимо, а потім беремося лікувати.

У В. Г. Бєлінського є чудова думка: розуміння відмінності між *розсудком* і *розумом* "повинно бути наріжним каменем у плані виховання, і перша турбота вихователя має полягати в тому, щоб не розвивати в дітях розсудку за рахунок розуму і навіть звертати всю свою увагу на розвиток останнього, тим більше, що перший і без особливих зусиль візьме своє"[1]. На жаль, з часів В.Г. Бєлінського і до наших днів розпізнання розсудку і розуму в процесі (навіть просто розпізнання, а що казати тоді про *розуміння* такого розрізнення!) не тільки не стало "*наріжним каменем*", а й взагалі не фіксується, хоча нечутливість теоретичної і практичної педагогіки до розрізнення розсудку й розуму стала справжнісіньким "*каменем спотикання*" для неї.

Потрібна зміна основи: не спочатку розсудок, а потім (якщо, звісно, вистачить часу і сил) вже – розум; не спочатку давати знання у формі об'єкта (інформації), а згодом за допомогою особливих "евристичних методик", "проблемних методів" і прийомів починати формувати творче мислення. Усе має відбуватись (у нормальному, "еталонному" варіанті) саме навпаки: розумно-діалектичне мислення повинно і може розвиватися з *самого початку*. Це він, шановний розсудок, підставляє нам, не в міру довірливим, картинку, ніби все починається з нього і на ньому взасадничене; ніби вельми логічно починати з розсудкових форм, спершу засвоїти (в адаптованій формі) те, що є, що вироблене попередниками, а вже потім (якщо з'явиться бажання) можна й повправлятися у творчості. – Але ж саме за таким типом ми собі уявляємо процес освіти, не підозрюючи, що цей "взірець" нам підкинутий суто історично, добою Просвітництва, коли розсудок, що змужнів і наростив логічну мускулатуру в схоластичній традиції раціоналістичного культуризму, легко розірвав ланцюг, що поєднував його з іншими формами світобачення, і під іменем „"розуму" поставив себе в центр сущого. Продукт такої освіти – „освітянець" (рос.- „*образованец*")[1], який "механічно засвоює собі те, що його предки, творці його культури, переживали органічно"[2].

---

[1] Белинский В. Г. Библиотека детских повестей и рассказов / В. Г. Белинский // Избранные педагогические сочинения / В. Г. Белинский. — М. : Педагогика, 1982. — С. 55.

[1] Термін-знахідка О .Шпенглєра в перекладі К .А. Свасьяна. В такому контексті варто пригадати термін О. Солженіцина – „освітянщина" (рос. – „*образованщина*").

[2] Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 605.

Отже, з самого початку треба формувати розумне, діалектичне мислення. Але для цього необхідно включати учнів у такі стосунки, в таке спілкування, всередині якого вони не могли б діяти і мислити несамостійно, нетворчо, механічно. Якщо кожна особлива діяльність (відношення) у межах освітнього процесу будується за типом *всезагальної праці*, тоді минула праця у вигляді готового (уречненого) знання не панує над живою працею, живою діяльністю учня, тоді неминучим стає й розпредмечення (а не використання) попередньої праці. Але "логосом" такого процесу виступає не „ratio" користування "твердими тілами", не логіка уречнених зв'язків, а – *діалектика*.

Як показали дослідження, проведені В. В. Давидовим і його колегами, цілковито можливо формувати у *молодших школярів* не здатність до розсудкових "понять", основаних на формальному узагальненні спільних ознак, а зачатки теоретично-діалектичних понять. Останні виникають через субстанціальний (конкретно-всезагальний) тип узагальнення. Такі поняття не можна одержати в готовому вигляді як "подарунок", вони вироблюються *власною* розумовою діяльністю.

Теоретичні поняття освоюються учнями в процесі розгляду таких умов їх походження, завдяки яким вони стають необхідними[1]. Подібним чином освоєння понять тієї чи іншої науки адекватне способу походження цих понять в історії пізнання (учні передовсім виявляють вихідний всезагальний зв'язок, який визначає зміст і структуру всього обсягу даних понять) і водночас відповідає самій природі поняття як такого, поняття як форми теоретичного, розумного мислення. *Розумний спосіб* освоєння понятійного ладу різних наук тим самим виконує свою роль у виробленні діалектичного мислення як самої здатності розуміння, вираження у логіці понять будь-якого змісту.

Якщо процес розвитку мислення будується за *розумним типом*, за способом освоєння самої здатності перероблювати зміст представлення у поняття, то певним чином і знімається проблема "переходу" від теорії до практики. Тут щезає проблема поєднання знань та їх застосування. В. В. Давидов пише: "Знання, що набуваються у процесі діяльності в формі справжніх теоретичних понять, по суті справи відображають внутрішні якості предметів і забезпечують необхідну орієнтацію на них при розв'язанні

[1] Див.: Давыдов В. В. Проблемы развивающего обучения: Опыт теоритического и экспериментального психологического исследования / В. В. Давыдов. — М. : Педагогика, 1988. — С. 129 —197.

практичних завдань”[1]. Відомо, що проблема поєднання одержаних знань з реальним життям завжди є гранично гострою для розсудкової педагогіки. Біда в тім, що вона неправильно ставиться.

Якщо знання набуваються за розсудковим типом – як інформація про об’єкти і способи зовнішнього оперування ними, то сама здатність реалізовувати знання у повсякденній практиці для розв’язання конкретних, кожний раз інших завдань – при цьому не розвивається. Немає і не може бути універсального правила для адекватного застосування тих чи інших правил, казав Кант. Для цього потрібне не правило, а *здатність судження*. Коли ж знання одразу ж освоюються в понятійній формі як спосіб діяльності суб’єкта з відтворення внутрішнього змісту предмета (а цей зміст, своєю чергою, є способом розгортання його в просторі-часі суспільних відносин), тобто, коли знання засвоєне конкретно, коли ідеальне реконструювання сутнісних зв’язків предмета відповідає логіці відтворення цього предмета в практиці (минулій чи майбутній), то проблема так званого “застосування” знань знімається у принципі. Вміючи ідеально відтворювати предмет у формах своєї діяльності, суб’єкт тим самим виявляється здатним здійснювати й реальне створення такого предмета.

Виходить, отже, що чисто розсудкове засвоєння знань є гранично *непрактичним*, навіть у розсудково-утилітарному смислі слова. Володіючи *сутністю* процесу, досить легко від цього перейти до різних видів зовнішньо-утилітарного оперування ним (хоча, як відомо, для такого оперування зовсім не потрібно знання сутності, достатньо просто “інструкції з використання”). А якщо суб’єкт засвоїв лише набір “логічних кроків” із запам’ятовування зрозсудленої структури предмета для впізнання його при відповіді вчителю (і тільки), то в реальному маніпулюванні (навіть – просто утилітарному маніпулюванні) він і кроку не може зробити самостійно, тому що природа самого предмета йому невідома. *Від розсудку немає шляху до розуму* – ось у чому справа.

Навчаючись перероблювати представлення в поняття, розвиваючи здатність *продуктивної уяви*, а не застрягаючи в нудному просторі “сховища всього, створеного силою уяви” (пригадаймо, так характеризував місце розсудку І. Г. Фіхте), навчаючись проникати в діалектику сутності, учень виробляє у собі здатність бачити і чути *діалектику суперечності*. Філософсько-педагогічна ідея Е. В. Ільєнкова стосовно того, що вчити мисленню – це вчити діалектиці, а це й означає вчити *вмінню витримувати*

[1] Давыдов В. В. Принципы обучения в школе будущего / В. В. Давыдов // Хрестоматия по возрастной и педагогической психологии. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. — С. 301.

напругу суперечностей і шукати їх адекватне розв'язання, – має величезне значення. Без такого діалектичного, за своєю суттю, вміння, особливо в нашій нинішній вельми проблемній суспільно-політичній, економічній та культурній ситуації – одержуємо глибокий паморок розуму і безперервну *істерію розсудку*.

Існує гадка, що ніби саме розсудок забезпечує перехід від теорії до практики, що розум потребує послуг розсудку саме для такого "переходу". Це правильно, але лише для обмеженої сфери діяльності. Наприклад, результати наукового пізнання надходять у практику в редукованій, зрозсудленій, тобто придатній для утилізації формі. До речі, ці ж результати в освітню практику надходять у ще більше спотвореному вигляді, так би мовити, двічі редукованому. Другу редукцію ("обстругування") здійснює наша славна дидактика „від розсудку" заради зручності *користування* знаннями, для обліку та контролю "успішності" та ін. Дидактика спромоглася "перерозсудити" самий розсудок. Не вірите? Відкрийте будь-який шкільний підручник своєї дитини і переконайтесь, що я маю рацію.

Отже, розсудкова дидактика універсалізує історично обмежений характер зв'язку теорії і практики. Відомо, що розсудкове освоєння основ наук ніколи не виробляє в людини здатність бути творцем у тій чи іншій галузі людського пізнання. На це можна заперечити, що не кожному треба займатися науковою творчістю. Так, не кожному. Але річ у тому, що розсудковий спосіб залучення до досвіду пізнання *деформує саме людське мислення*, викликає *відразу* в учнів взагалі від пізнання і від мислення – всерйоз та надовго. Розсудкова форма є досить сталою і міцною, і щоб *зламати* її, потрібні надмірні зусилля (і зусилля насамперед не дидактів, а самого учня-суб'єкта як носія цієї зроговілої форми), та й не завжди така ломка сама собою призводить до успіху.

Мабуть, краще з *самого початку* не займатися деформацією мислення, що тільки формується, не заковувати його в лати розсудковості, не перетворювати *формальну культуру мислення* в єдиний і достатній критерій наявності мислення як такого. Адже наша звична педагогічна процедура є досить простою: ми надламуємо вільне розгортання думки-образу, думки-фантазії дитини буквально на злеті, потім накладаємо суцільний гіпс розсудкових форм, забезпечуючи цим "правильний", тобто шкільний (точніше – *школярський*) "розвиток" (насправді – псування) ума. За роки навчання гіпсова розсудковість приростає намертво і стає власною шкірою, точніше товстошкірістю. І все це вважається за *норму*. Відпущений зі школи на „вільні хліби" *рогоносець* щасливий тим, що не бачить своїх власних

рогів... З чим-чим, а з кальцієм в організмі нашої славної педагогіки, здається, все в порядку...

Будучи стурбованими формуванням "правильного" (тобто наукового) світогляду учнів у процесі вивчення "основ" різноманітних наук, ми систематично відучуємо дітей бачити і розуміти те, на що спрямований погляд. „Науковий світогляд сьогодні, зауважує К. А. Свасьян, вже обов'язкова ливарна форма, яка апріорі визначає ценз культурності та '*інтелігентності*'; душа проходить через неї з такою ж автоматичною незаперечністю, з якою діти проходять вакцинацію"[1].

Взагалі *вакцинація* є символом нашої зрозсудленої педагогіки: навчально-виховна „робота" не *розвиває*, а *прищеплює* деякі "предикати" до нерухомого "логічного суб'єкта" (прищеплюється "духовність", "почуття патріотизму", "любов до природи", "повага до старших") Але це – на поверхні як явлений процес, що вголос проговорюється. Незрима ж розсудкова вакцинація, закладена в основі всієї педагогічної ментальності, "прищеплює" лише одне: надмірну зухвалу розсудковість, дух *корисності і використання*. Розсудок здатний робити єдиний вид щеплення – самого себе і похідного від себе; інші, більш глибинні й змістовні смисли в своєму в-собі-і-для-себе-бутті йому недоступні, хоча і це він може істотно попсувати (використовувати) у власному дусі. Розсудково-педагогічна "вакцинація" сприймається як щось природне і нормальне ("такою є природа людини"), і це – цілком "нормально" у царині *обернених форм*. Наша педагогіка – цілковито від "пана Журдена"; правда, на відміну від останнього, вона так і не дізнається про свою одвічну *прозаїчність*, перебуваючи у піднесених ілюзіях стосовно свого "призначення". Адже навіть поезія в школі "викладається" і вивчається суто прозаїчним способом крізь щупальці розсудкового аналізу і розбору. Звернемося ще раз до К. А. Свасьяна – хіба це не стосується традиційної педагогічної ментальності? – Отже: "...у вимірах 'поезії' мова завжди була самим світом, що долав власну німоту, так що слово не позначало річ, а '*промовляло*' її і тим самим вперше '*дороблювало*'; у 'прозі' світ виявився проковтнутим і перетравленим до повного розчинення у *системі знаків*, і оскільки знаки ці не було з чим співвідносити, то проблема механічно впиралася в '*організаційні* питання' внутрішнього порядку, свого роду придворно-лінгвістичний 'етикет', де

[1] Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР. — С. 364.

церемоніймейстером слова виступала математика як універсальна наука про ‘порядок взагалі’”[1].

Ось чому питання: яке мислення розвивати у школярів, на яке мислення спиратися в педагогічному процесі – розсудкове чи розумне – належить не тільки до “логіки” і “методології” дидактичних спрямувань і пошуків, але безпосередньо стосується *метафізичних* підвалин усієї сфери освіти. До речі, досить часто можна натрапити на заперечення з приводу можливості розвитку у молодших школярів здатності до формування *теоретичних* понять на відміну від розсудково-емпіричних мудрувань: навіщо завантажувати мислення дітей якимось теоретичним “заумом”, адже наші діти й так шалено перевантажені в школі різними предметами... Але це, так би мовити, знову опонує розсудок.

Діти наші саме й перевантажені в звичайному, традиційному навчальному процесі через те, що вимушені здійснювати масу операцій і процедур, *не розуміючи їх*. Перевантаження йде *від розсудку*. А уявлення про “теоретичне” як про відірване від життя, суто абстрактне – нам “підкидає” знову ж таки розсудок у своєму граничному безпам’ятстві. Але якщо повернутися до античного розуміння того, що є “*теорія*”, то це не побудова якоїсь хитромудрої конструкції, це – *споглядання*, бачення, буквально – “богобачення”, умогляд – так, але *умне бачення*, зрячий ум. Або ж, як інтерпретує М. Гайдеґґер: “шаноблива увага до неприхованості присутнього”, “увага, що оберігає, до істини”[2].

Розвиток у дітей саме такої *здатності до бачення, яке розуміє*, до схоплення цілого раніше ніж його частин, по-перше, не руйнує дивовижної сили дитячої уяви, а спирається на неї; по-друге, саме і *розвантажує* активність дитини від непотрібних, нудних операцій і процедур. І тоді “споглядання, що одушевляє” і мислення поєднуються, а тому немає жодної потреби спершу тренувати “мозок”, відключений від живого почуття, а потім скликати дітей не безмозкі “заходи” з “виховання почуттів”.

А як же розсудок? А він, згадаймо, “і без особливих зусиль візьме своє” (В. Г. Бєлінський); але головне – щоб узяв саме “своє”, а не “чуже”. “Знай своє місце!” – так і хочеться сказати розсудкові, проте це те саме, як глухому розповідати про музику Шонберга. У тому й полягає специфіка розсудку, що він не знає і знати не може *свого місця*, ось чому він є *недоречним* (рос. – *неуместен*) навіть тоді, коли точно потрапляє на свої клавіші. Сліпому

[1] Там само. — С. 245.

[2] Хайдеггер М. Наука и осмысление / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX в.). — С. 243.

розсудкові як такому завжди потрібний господар, зрячий поводир, хоча б тому, що сам розсудок, не маючи "царя в голові", часто-густо претендує на роль поводиря, провідника, "вожатого". Те, в що розсудок перетворив педагогіку, не залишає жодних сумнівів як у його природі, так і з приводу його численних *здібностей*. *Розсудок здатний на все*, окрім одного: перестати бути собою, не претендувати на абстрактну всезагальність і усюдність. Тому мав рацію П. О. Флоренський: без скандалу, так би мовити, "по доброму", розсудок не подолати. "Джентльменська угода" з розсудком ("сам живи і жити давай іншим"), особливо в тих питаннях, де вирішується доля душі, ума і духу людини, неможлива з простої причини відсутності контрагента у ролі "джентльмена". Політика ж "умиротворення агресора", як відомо, тільки збуджує апетити останнього і розв'язує йому руки.

Що ж щодо ролі розсудку в процесі *втілення знань у діяльність* і в дійсність, то тут, звісно, необхідною є *воля*, або, як каже Геґель, *характер*, тобто момент розсудкового, а точніше – певна *розсудливість* (але не розсудковість). Суто *розсудкова* людина діє за розрахунком, виставляючи світові рахунок, рахуючись з ним (аж до безперервного сутяжництва), і в жодному випадку не упустить своєї вигоди. *Розсудлива* людина (якщо розсудливість узяти як іманентний момент розуму, як свого роду поміркований розсудок), утримуючи кінцеву мету і цілковито прямуючи до неї, буде шукати *конкретного співвідношення* між засобами і ціллю; вона завжди готова змінити схему дії, якщо вона втратила адекватність певному предметному змістові. Розсудлива людина активно *користується розсудком*, не дозволяючи останньому брати гору над собою. *Розсудкова* людина – раб і функція свого розсудку. Саме *розсудковість* постає ворожою стосовно живого почуття. *Розсудливість* же, якщо і суперечить почуттю, то ця суперечність є внутрішньою – з усіма наслідками, що звідси витікають (з переливом суперечностей, їх синтезом, доведеним до тотожності і переходом в іншу основу). Але *надмірна* розсудливість вже є розсудковою.

Розсудок сам собою ніколи не стане розумом, не розвинеться в розум, хоча він постійно проголошує себе "розумом", одягаючи його одяг, йому дуже хочеться, щоб його не тільки називали "розумом", а й віддавали військові почесті і виказували шану. – За самою своєю природою розсудок не здатний *переходити* в розум. Розвиток *розуму* як здатності у школярів може здійснюватися не на основі розсудку, а на ґрунті зміненого способу діяльності, зміненого характеру включення у спілкування (в контексті зовсім іншого "педагогічного простору") і принципово іншого "тонусу"

сприйнятливості до буття, хоча – і не без допомоги розсудку, не без опори на розсудок як "просте сховище створеного силою уяви".

Отже, розсудок сам собою, в силу свого "механізму" не здатний переходити в розум. Але закономірним буде питання: а чи може *розум* переходити в *розсудок*?

Звісно ж, може. Розум здатний перетворюватися на розсудок, обертатися розсудком хоча б через те, що розсудок є його оберненою формою. У розсудкові розум ніби "згортається", зсихається, і за нормального руху мислення це необхідне: розсудок звільняє творче мислення розуму від рутинних операцій. Граничне завершення такого "зсихання" – передача механічних, формальних операцій інформаційним системам, що колосально економлять час людського життя і сили людської істоти.

Відчужений же розсудок, розсудок як спосіб мислення, що претендує на самостійну сутність, – це теж згорнутий розум, але розум недорозвинений, спотворений, нерозумний. Тут розсудок просто паразитує на творчій силі розуму. Якщо в першому випадку розум почасти перетворюється на розсудок для звільнення себе від нелюдських, по суті, функцій, то в другому – розсудок просто використовує розум (під виглядом інтуїції, уяви) для утилізації здобутих розумом результатів: сили розуму використовуються для явно нерозумних цілей.

Чи все у змістові розуму може бути "відкинене" в розсудок? – У принципі – все, але тільки "в принципі". Якщо йдеться про те, що будь-який *результат* творчої діяльності може бути поставлений у зовнішнє відношення – відношення корисності, може бути *таким чином* виражений, щоб не підлягати змістовному розпредмеченню, то це є можливим: з чисто логічної точки зору тут межі немає. Хоча водночас можна сказати: в розумові немає нічого такого, що не могло би бути "відкинутим" в розсудок, окрім... *самого розуму* як, по-перше, творчої здатності людини, яку просто неможливо використовувати (використанню піддаються *результати*, здобуті творчістю і відторгнуті від неї), і, по-друге, *розумної форми* самих результатів творчості, коли вони залучаються до нової діяльності не як речі-об'єкти , а як *витвори* (рос. – *про-из-ведения*), освоєння яких в руслі живої діяльності безпосередньо пов'язане з розвитком творчих здібностей суб'єкта, з поглибленням і проясненням його погляду на світ і самого себе.

Отже, розв'язання питання про те, що може, а що не може і не повинно перетворюватися на розсудок, не зводиться до пошуку якогось *абстрактного критерію*, який дозволяв би за розсудковим типом як за

шаблоном сортувати “розсудкове” і “розумне”, оминаючи конкретний аналіз тієї чи іншої ситуації, тієї чи іншої мети (а для чого, власне, цей “перевід” розумного в розсудкове є необхідним). Зрозуміло, що саме повинно „уходити” в розсудок і взагалі відторгатися від людини: нетворчі, рутинні функції мислення і діяльності, переважно пов’язані з необхідністю відтворення умов життя і функціонування уречнених систем. Але водночас не менше зрозуміло, що *не повинно* відчужуватися від людини: *власне людське* як таке, здатність до універсальної творчості і така неодмінна її умова, як *розумна форма* результатів попередньої діяльності, а також контроль з боку людини за функціонуванням розсудково-речових систем (щоб вони служили людині, а не жива людина була на службі у подібних структур). Іншими словами, сама справа переходу розуму в розсудок має бути поставлена під *контроль розуму*. Адже ми так звикли контрольні функції покладати саме на розсудок! Звісно, розсудок чудово все враховує і контролює, але він повністю позбавлений здатності смислового (неформального) само-контролю.

“Зазвичай уявляють собі так, що ось тут діє розсудок сам собою, а там уява сама собою, що розвивають окремо розсудок, пам’ять і т.д і водночас залишають в стороні бездіяльними інші сили, доки дійде (а можливо, навіть і не дійде) черга до них”[1]. Це – через уявлення про душу як деяку річ (нехай і імматеріальну), що має окремі сили, “психічні функції”, що байдужі одне одному.

За *яким типом* здійснюється діяльність і спілкування учнів та вчителів – за *розсудковим* чи *розумним*, у *якій формі* надходять (*розсудковій* чи *розумній*) у простір їх спілкування досягнення людської культури, розкриваючи при цьому (або перекручуючи, спотворюючи, закриваючи) їм невтаємниченість буття – ось осереддя майже всіх проблем сучасної школи. І якщо більшість видів активності учнів здійснюється за розсудковим типом, якщо розсудок міцно облаштувався у стінах навчально-виховних установ і вразив своїми метастазами всю тканину педагогічного мислення, то висновок буде один: у нашій системі освіти і виховання ми так чи інакше, але – систематично і розширено відтворюємо *відчужені*, *уречнені* відношення. При цьому, не мудруючи лукаво, не зачіпаючи метафізичних підвалин усього процесу, затіваємо багатослівну суєту з приводу “гуманізації”, “гуманітаризації”, “формування духовності”. Усе це вже було. Чергові

[1] Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. — М. : Мысль, 1971— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). Т. 2. — С. 133.

ідеологічні кампанії видихалися і здихали, залишаючи неушкодженою саму *основу* всього процесу – стару, апробовану, надійну, хоч і добре стерту підошвами цілих поколінь "вихованців". Саме її змінювати ніхто і не збирався, а даремно.

Таким чином, перехід від "старого" педагогічного мислення до мислення нового, на мій погляд, виступає як перехід від переважно *розсудкового* способу мислення до переважно *розумно-діалектичного*. – Що це означає конкретно? – Ні, не засвоєння нових принципів і відмова від старих, не переписування педагогічних посібників відповідно до вказівок "законів діалектики" тощо. *Конкретно* цей перехід означає: насамперед, у першу (і в другу, і в третю) чергу радикальну *зміну способу здійснення взаємовідносин учасників педагогічного процесу* – від панування і підкорення, опіки і адаптації, примусу й використання – до *співробітництва* (хотілося б, звісно, до співтворчості, але, будемо, реалістами). Співробітництва дітей і батьків, учнів і вчителів, студентів і професорів.

Усі висловлені тут міркування з приводу нового педагогічного мислення могли б залишитися на рівні чергових "благеньких побажань", якби реальна педагогічна практика в подобі своїх найкращих представників не знайшла ту *форму* свого руху, яка здатна радикально розв'язувати суперечності попереднього стану. Мається на увазі досвід та ідеї педагогів-новаторів – „*педагогіка співробітництва*", про що вже згадувалося. У ній ми маємо саме *зміну основи*: вчити всіх переможно і радісно; вчити без примусу; будувати спілкування з учнями як співробітництво, тобто як суб'єкт-суб'єктне відношення; створювати можливості особистісного розвитку кожного учня; забезпечувати значне скорочення часу на освоєння навчальних програм за рахунок серйозного підвищення продуктивності й ефективності навчання і тим самим – вивільнення часу для художнього й фізичного розвитку учнів.

Сама життєдіяльність і форми спілкування учнів та вчителів в руслі педагогіки співробітництва здійснюються за *розумним* типом, де зміна обставин, форм взаємовідношення *самим суб'єктами* постає дійсним шляхом їх самозміни. А той зміст, який є *предметом спілкування* (а не об'єктом вивчення, споживання і використання), постає як *культура*, як те, що органічно переливається у здатність суб'єкта *утворюючи* (рос. — *образуя*) його. Всередині розумно організованого співробітництва його учасники здійснюють саме ту загадкову "подвійну рефлексію", про яку у нас вже йшлося (глава 2 першої частини), а саме: освоюючи предметний зміст, вони тим самим привласнюють собі свою суспільно-історичну сутність. За таких умов і розвивається *творче*, розумно-діалектичне мислення, для якого будь-

який стереотип – зручний інструмент, якщо його вживати з умом, а не "священна корова", на яку треба молитися.

Досвід діяльності педагога-новатора донецького вчителя В Ф. Шаталова чітко демонструє нам переваги розумного розсудку як *культури формального* мислення. Завдяки системі "опорних сигналів" В. Ф.Шаталову вдалося знайти відповідне місце розсудкові в справі освоєння основ наук: розсудкові методи в нього працюють не самі собою і більше того – не підкорюють собі змістовну роботу мислення, але саме забезпечують можливість освоєння матеріалу *кожним* учнем і створюють умови для проникнення в істотність справи, тобто розсудкові форми *утримують* зовнішню форму, відкриваючи тим самим простір розвитку мислення як такого, яке вже не застрягає на зовнішності. За допомогою "опорних сигналів" зміст матеріалу "згортається", але *таким чином*, щоб бути здатним до змістовного *розгортання*. У такому випадку учень не витрачає даремно час і сили на запам'ятовування зовнішньої форми (структури) матеріалу, як це відбувається повсюдно за звичайної дидактики "від розсудку", але активно, з умом користуючись системою "опорних сигналів" (розсудок – як опора), всю увагу *може зосередити* на проникненні в суть справи. В. Ф. Шаталов, як мені уявляється, реально *примусив розсудок працювати на розум*.[1]

Отже, нове педагогічне мислення як свою основу має розумне (значить, діалектичне) мислення. Здавалось би, резонно поставити як педагогічне завдання питання про "*формування* розумного способу мислення". У своїх публікаціях 70-х-початку 90-х років я сам твердо стояв на позиціях необхідності вироблення, *формування* такого мислення. – Але якщо додумати все до кінця (саме з позицій і в дусі діалектики як такої), то невідворотним стане висновок, що така постановка проблеми в чомусь ще буде зараженою розсудковістю, що моралізує. *Не можна займатися "формуванням людини"*, формуванням тих чи інших її властивостей і якостей, не можна навіть за найкращих, піднесених, прекрасних намірів, інакше все обвалиться у звичну суб'єкт-об'єктність. Якщо я вважаю себе гідним ставити таке завдання ("формування"), значить я покладаю себе *уповноваженим* чи то субстанцією, чи то "історичною необхідністю", чи то "соціальним замовленням", чи то – власною волею, і тоді я заміщую і являю собою для "вихованця" ту реальність, яка вимагає ставити і здійснювати "формувальні завдання". Тим самим я об'єктивно *звужую горизонт*

[1] При цьому відомий донецький вчитель вважає, не немає потреби мучити дітей в школі 12 років, якщо всю шкільну програму можна освоїти максимум за дев'ять...

відкритості людини буттю і буття – людині. Піднесене почуття власної правоти буде так чи інакше спонукати мене вимагати, щоб учень *відповідав* моїм очікуванням і сподіванням, і рано чи пізно прийде такий час, коли я стану ревниво оцінювати крок учня вліво, крок вправо і навіть стрибок на місці як "спробу до втечі"...

Ми не маємо права формувати іншого. Але водночас і не маємо права не попіклуватися про його формування, і, за можливістю, формування його як *вільної*, *цілісної* істоти. Як же при всьому цьому втриматися на висоті незазіхання на особистість іншого й водночас не віддати його на поталу стихіям знелюдненого сущого?

Вихід, на мій погляд, може полягати у запропонованій мною логіці "тричленності" педагогічного процесу. Не просто *верховенство суб'єкт-суб'єктних* стосунків, хоча само собою це – колосальний прорив, що залишає педагогічний розсудок логіки "твердих тіл" на рівні елементарного забобону (рос. *предрассудка*). Усередині самих цих відносин необхідною є актуалізація, *активація "третього"* і звільнення, розгортання *його суб'єктності*.

Отже, нам усім треба оволодівати новим – власне *діалектично-розумним* – педагогічним мисленням. Тут не можна не пригадати влучні слова М. Гайдеґґера: ми, сьогоднішні, зможемо вчитися, лише розучуючись; "ми зможемо навчитися мисленню тоді і тільки тоді, коли ми до самих основ відучимось від його минулої істотності"[1]. Відучуватись від стійких звичок старого "педагогічного мислення" – справа нелегка, проте вдячна і благодатна. Адже *по-людськи жити* можна лише серед *умних людей*. А дурнів і без нас вистачає.

[1] Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 39.

П І С Л Я М О В А

Отже, немає і бути не може універсального шаблону, за яким можна було б автоматично, *оминаючи осмислення конкретної ситуації*, розводити розсудок і розум. Але водночас очевидно, що нерозрізнення розсудку і розуму, байдужість до їх несхожості грає на руку саме розсудку, оскільки дає йому змогу замістити собою усю решту, видаючи себе за що завгодно і на ходу змінюючи гардероб.

Розсудок – річ, безумовно, необхідна, але тільки у *своїх* межах. Проте сам він про ці рамки не знає і знати не може, йому цього не треба. Але слід знати, що розсудок, що сам себе універсалізує, – це деяка підстановка, підміна, штучний орган замість ампутованого або атрофованого. Пригадаймо слова О. Шпенглєра: *ми самі являємо кульмінацію тиранії розсудку*. Тому *розсудок* як тиран – це виразник, репрезентант (і свого роду компенсатор) нерозумності і безсовісності розуму, безчуття серця, безсердечності серця, безвольності волі, безобразності уяви, сліпоти погляду, бездушності духу і бездуховності душі. У зв'язку з цим напрошується висновок: чи не варто серйозно потурбуватися про *нормальний розвиток* тих органів нашої самості, підпоркою немочі і замісником убозтва яких і є наш багатоликий розсудок? Можливо, розсудок лише тоді міцно посяде *своє місце* і не буде зазіхати на *чужі*, де він явно недоречний, що "святі місця", нарешті, перестануть бути пустими?...

Така постановка питання серйозно загострює саме *філософсько-педагогічний вимір* проблеми співвідношення розсудку і розуму. Усе, що можна було сказати з цього приводу, я сказав. Уся річ полягає у *педагогічному мисленні*, у його змістовності. Саме воно має забезпечити верховенство *розуму над розсудком*.

Дехто скаже: добре, ми оволодіємо новим педагогічним мисленням, але чи зміниться від того реальна практика організації освіти і виховання? Перепрошую: ви розумієте ситуацію знову абстрактно: мислення – це одне, реальний процес – зовсім інше. Значить, до власне педагогічного і до власне справжнього мислення ви ще перебуваєте на неабиякій відстані.

Я чудово усвідомлюю, що висловлені у монографії ідеї будуть вельми неоднозначно сприйняті науково-педагогічним співтовариством. Тому з радістю запрошую шановних колег до дискусії.

Оволодіти новим педагогічним *мисленням* – це значить *реально змінити практики* освітянського процесу відповідно до істинної природи останнього. І крапка. Оволодіти новим педагогічним мисленням – це реально перейти від верховенства розтлінного розсудку до верховенства мудрого розуму.

При цьому слід зосередитися на одній думці: на розум не спираються, до нього – сходять, з ним разом вивищуються. *Чи розумний розум*, а якщо розумний, то *якою мірою*? Розум є здатністю до універсального (тобто за мірами Істини, добра і Краси) трансцендування своєї обмеженості, здатністю до подолання себе. Розум має увійти в режим "*вразумления*". Перебування у цій напрузі, *в напрузі такого запитування*, мабуть, єдиний гарант більш-менш адекватного розв'язання проблем сучасної освіти. А це – доля наших дітей.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность / Н. С. Автономова. — М. : Наука, 1988. — 288 с.
2. Аристотель. Метафизика / Аристотель [пер. с древнегреч. А. В. Кубицкий]. — М. : Мысль, 1976— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; т. 1). — С. 50—368.
3. Аристотель. О душе / Аристотель ; [пер. с древнегреч. П. С. Попов]. — М. : Мысль, 1976— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; т. 1). — С. 369— 448.
4. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель [пер. с древнегреческого Э. Радлов] — М. : Мысль, 1983. — .— (Философское наследие). — .— (Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 4). — С. 53 —293.
5. Арсланов В. Г. Non finito Мих.Лифшица / В. Г. Арсланов // Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального) / Мих. Лифшиц. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — С. 293 —361.
6. Батищев Г. С. “Капитал” как философское произведение / Г. С. Батищев // “Капитал” Маркса: Философия и современность. — М. : Наука, 1968. — 759 с.
7. Батищев Г. С. Категория противоречия и ее мировоззренческие функции / Г. С. Батищев // Диалектическое противоречие. — М. : Политиздат, 1979. — С. 39 —58.
8. Батищев Г. С. Деятельностный подход в плену субстанциализма / Г. С. Батищев // Деятельность: теории, методологии, проблемы. — М.: Политиздат, 1990— .— (Над чем работают, о чём спорят философы). — С. 169—176.
9. Батищев Г. С. Рассудок / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия : в 5 т. — М. : Советская Энциклопедия, 1967. — Т. 1. — С. 468.
10. Батищев Г. С. Разум / Г. С. Батищев // Философская энциклопедия : в 5 т. — М. : Советская Энциклопедия, 1967. — Т. 1. — С. 460–462.
11. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества / Г. С. Батищев. — СПб. : РХГИ, 1997. — 460 с.
12. Башляр Г. Новый рационализм / Г. Башляр ; [пер. с фр. Ю. П. Сенокосов, Г. Я. Туровер]. — М. : Прогресс, 1987. — 376 с.: ил.

13. Белинский В. Г. Библиотека детских повестей и рассказов / В. Г. Белинский // Избранные педагогические сочинения / В. Г. Белинский. — М. : Педагогика, 1982. — С. 52 —63.
14. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. — М. : Правда, 1989— . — (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 12—250.
15. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль, 1991. — 174 с.
16. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека / Н. А. Бердяев. М. — Республика, 1993. — С. 254—357.— (Б-ка этической мысли).
17. Бибихин В. В. Мир: 2-изд., испр. / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2007— .— (Сер. “Слово о сущем”). — 431 с.
18. Бибихин В. В. Другое начало / В. В. Бибихин. — СПб. : Наука, 2003 — .— (Сер. “Слово о сущем”). — 430 с.
19. Бибихин В. В. Язык философии / В. В. Бибихин. — М. : Издательская группа “Прогресс”, 1993. — 416 с.
20. Бибихин В. В. Слово и событие / В. В. Бибихин. — М. : Эдиториал УРРСС, — 2001. — 280 с.
21. Бибихин В. В. УЗНАЙ СЕБЯ / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 1998. — 577 с. — (Сер. “Слово о сущем”).
22. Бибихин В.В. Общение до языка (детский лепет) / В. В. Бибихин // Диалектика общения: гносеологические и мировоззренческие проблемы. — М. : ИФ АН СССР, 1987. — С. 110 —125.
23. Библер В. С. Мышление как творчество: введение в логику мыслительного диалога / В. С. Библер. — М. : Политиздат, I975— . — (Над чем работают, о чём спорят философы). — 400 с.
24. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1991. — 413 с.
25. Библер В. С. Что есть философия? / В. С. Библер // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 159—183.
26. Библер Владимир. Из “заметок впрок” / Владимир Библер // Новый круг. — Киев, 1992. — № 2. — С. 210 —220.
27. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность / В. С. Библер. — М. : Знание, 1990. — 62 с.

28. Бичко А. К. До проблеми ірраціонального та філософський ірраціоналізм / А. К. Бичко // Проблеми філософії : Республіканський міжвідомчий науковий збірник. — Вип. 7. — К. : Вища школа, — 1968. — Вип. 7. — С. 121 —128.
29. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания / Ю. М. Бородай. — М. : Высшая школа, 1966. — 148 с.
30. Босенко В. А. Диалектика как теория развития / В. А. Босенко. — К. : Изд.-во Киевск. ун-та , 1966.— 237 с.
31. Босенко А. В. Реквием по нерождённой красоте / А. В. Босенко. — К. : Ред. журнала “Самватас”, 1992 — 256 с.— (“Уртекст”: Библиотека Киевского ежеквартального литературно-культурологического журнала “Самватас”. Том первый).
32. Босенко О. В. Феноменологія часу: спроба філософської алітерації / О. В. Босенко // Філософська та соціологічна думка. – 1992 . - № 4. - С . 61—77.
33. Бруно Джордано. Диалоги / Джордано Бруно / ред. и вступит. статья М.А. Дынника. — М. : Госполитиздат, 1949. — 402 с.
34. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер ; [пер. с нем. П. С. Гуревич] // Квинтэссенция: Филос. альманах. 1991. — М. : Политиздат, 1992. — С. 294 —370.
35. Булатов М. Розсудок і розум / М. Булатов // Філософський енциклопедичний словник. — К. : Абрис, 2002. — С.555 —556.
36. Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьёва / С. Н. Булгаков. — М. : Наука, 1993— .— (Сочинения : в 2 т. / С. Н. Булгаков ; т. 1). — .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 17—46.
37. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — М. : Республика, 1994 — 415 с.— (Мыслители XX века).
38. Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума: Из истории немецкой классической философии и литературы / Бур М., Иррлиц Г. — М.: Прогресс, 1978. — 262 с.
39. Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышения / М. Ф. Быкова. — М. : Наука, 1990. — 126 с.
40. Володин В. Н. От “рассудка” к “разуму” : (Кант, Гегель, Фейербах) / Володин В. Н., Любутин К. Н., Нарский И. С. — Екатеринбург : Изд.-во Уральского ун-та, 1991. — 157 с.
41. Гадамер Г.- Г. Миф и разум / Г. – Г. Гадамер ; [пер. с нем. В. С. Малахов] // Актуальность прекрасного / Г. – Г. Гадамер. — М.:

Искусство, 1991—.— (История эстетики в памятниках и документах). — С. 92—99.
42. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайденко // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 126—137.
43. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность / П. П. Гайденко. — М. : Мысль, 1979. — 287 с.
44. Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм (Эпос. Лирика. Театр) / Г. Д. Гачев. — М. : Просвещение, 1968. — 302 с.
45. Гачев Г. Русская Дума. Портреты русских мыслителей / Г. Д. Гачев. — М. : Изд-во “Новости”, 1991. — 272 с., с ил.
46. Гачев Г. Д. Русский Эрос. “Роман” Мысли с Жизнью / Г. Д. Гачев. . — М. : Интерпринт, 1994. — 297 с.
47. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем Б. Столпнер]. — М. : Партиздат, 1932—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IX). — XXVIII, 313 с.
48. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем Б. Столпнер]. — М.—Л. : Соцэкгиз, 1935—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. XI). — 527 с.
49. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] — М. : Соцэкгиз, 1959—. — (Сочинения: в 14 т. / Г. В .Ф. Гегель ; т. IV). — 440 с.
50. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1974— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 1. Наука логики. — 452 с.; 1 л. портр.
51. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1975— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. Философия природы. — 579 с.
52. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. — М. : Мысль, 1977— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 3. Философия духа. — 408 с.
53. Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. — М. : Мысль, 1971— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). Т. 2. — 248 с.

54. Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. — М. : Мысль, 1972— .— (Акад. Наук СССР, Ин-т философии. Филос. наследие). Т. 3. — 371 с.
55. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. А. Драгун] // Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль,1971— .— (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). — Т. 2. — С. 7—212.
56. Гегель Г. В .Ф. Афоризмы. Иенский период / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. В. А. Рубин] // Работы разных лет: в 2 т. — М. : Мысль, 1971— . — (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 2. — С. 530 —556.
57. Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Е. А. Фролова] // Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1970— .— (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. — С. 45—86.
58. Гете И. В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся / И. В. Гете ; [пер. с нем. С. Ошеров] — М. : Худож. лит., 1979 — .— (Собр. соч: В 10 т. / И. В. Гете ; т. 8). — 462 с.
59. Гёте И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете. — М. : Наука, 1964. — 520 с.
60. Голосовкер Э.Я. Логика мифа / Э. Я. Голосовкер. — М. : Наука, 1987. — 217 с.
61. Голосовкер Э. Я. Имагинативная эстетика / Э. Я. Голосовкер // Символ. — № 29. — Сентябрь, 1993. — Париж, 1993. — С. 73—128.
62. Голосовкер Я .Э. Интересное / Я. Э. Голосовкер // Вопросы философии. — 1989. - № 2. — С. 106—142.
63. Гуардини Р. Человек и вера / Р. Гуардини [пер. с нем.]. — Брюссель : “Жизнь с Богом”, 1994. — 331 с.
64. Гулыга А. В. Кант / А. В. Гулыга. — М : Мол. гвардия, 1977.— 304 с. — (Жизнь замечат. людей. Сер. биогр. Вып. 7 (570)).
65. Гулыга А. В. Шеллинг / А. В. Гулыга. — М : Мол. гвардия, 1982. — 317 с., ил. — (Жизнь замечат. людей. Сер. биогр. Вып. 10 (628)).
66. Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении / В. В. Давыдов. — М. : Педагогика, 1972. — 398 с.
67. Давыдов В. В. Проблемы развивающего обучения: Опыт теоритического и экспериментального психологического исследования / В. В. Давыдов. — М. : Педагогика, 1988. — 240 с.

68. Давыдов В. В. Принципы обучения в школе будущего / В. В. Давыдов // Хрестоматия по возрастной и педагогической психологии. — М. : Изд-во Моск. Ун-та, 1981. — С. 296 —301.
69. Денисов С. Ф. Разум и рассудок в структуре человеческой активности / С. Ф. Денисов. — Томск : Изд-во Томского ун-та, 1993. — 182 с.
70. Деррида Ж. Geschlecht II: Рука Хайдеггера / Ж. Деррида // Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер.с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007— .— (Философские технологии). — С. 292-345.
71. Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. — Алма-Ата: Наука, 1987. — 544 с.
72. Достоевский Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский. — М. : Худож. л-ра, 1956— .— (Собр. Сочинений : В 10 т. / Ф. М. Достоевский ; т. 4). — С. 133—244.
73. Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистскаяфилософия / О. Г. Дробницкий. — М. : Политиздат, 1967. — 351 с. — (Над чем работают, о чем спорят философы).
74. Енгельс Ф. Олександр Юнг. “Лекції про сучасну літературу німців” / Ф. Енгельс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. І. — К. : Політвидав України, 1958. — С. 473—483.
75. Зинченко В. П. Аффект и интеллект в образовании / В. П. Зинченко. — М. : Тривола, 1995. — 64 с.
76. Зинченко В. П. Проблематика мышления в развивающем обучении / В. П. Зінченко // Развивающее образование. Том 1. Диалог с В. В.Давыдовым. — М. : АПК и ПРО, 2002. — 46 —102.
77. Зинченко В. П. Посох Осипа Мандельштама и трубка Мамардашвили: К началам органической психологии / Институт “Открытое общество” / В. П. Зинченко. — М. : Новая школа, 1997. — 334 с.; ил.
78. Зольгер К. В. Ф. Эрвин: Четыре диалога о прекрасном и об искусстве / К. В. Ф. Зольгер. — М. : Искусство, 1978. — 432 с. — (История эстетики в памятниках и документах).
79. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. — К. : Наукова думка, 1977. — 241 с.
80. Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии / Э. В. Ильенков // Искусство и коммунистический идеал. — М. : Искусство, 1984. — С. 224—276.
81. Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В. И. Ленина “Материализм и

эмпириокритицизм” / Э. В. Ильенков. — М.: Политиздат, 1980. — 175 с.
82. Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить / Э. В. Ильенков. — М. : Изд-во Моск. психолого-социального института; Воронеж : Изд-во НПО “МОДЭК”, 2002. – 112 с.
83. Ильенков Э. В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка / Э. В. Ильенков // Философия и культура / Э. В. Ильенков. — М. : Политиздат, 1991. — С. 270 —275.
84. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : в 2 т. / И. А. Ильин. — СПб. : Наука, 1994. — 542 с.— (Серия “Слово о сущем”).
85. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. — М. : Республика, 1993. — 431 с. — (Мыслители XX века).
86. История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. — М. : Искусство, 1967.
Т. 3. — Эстетические учения Западной Европы и США (1879 — 1871). — 1967. — 1008 с.
87. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика / А. Камю ; [пер. с фр. И. А. Волевич, Ю. М. Денисов] — М. : Политиздат, 1990. — 415 с. — (Мыслители XX века).
88. Камю А. Падение / А. Камю ; [пер. с фр. С. Великовский] // Избранное : сборник / А. Камю. — М. : Радуга, 1988. — С. 275— 337.
89. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. — К. : Вища школа, 1979. — 214 с.
90. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. О. Лосский]. — М. : Мысль, 1964. — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 3) — 799 с.
91. Кант И. Критика практического разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1964— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 4, ч. I) — С. 311 —501.
92. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1966. — . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 тт. / И. Кант ; т. 5) — С. 161 —530.
93. Кант И. Основы метафизики нравственности / И. Кант ; [пер. с нем. Л. Д. Б.]. — М. : Мысль, 1964— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; т. 4, ч. I) — С. 219 —310.

94. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; [пер. с нем. Н. М. Соколов]. — М. : Мысль, 1966. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 6 тт. / И. Кант ; т. 6) — С. 349 —588.
95. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — М. : Искусство, 1979— .— (История эстетики в памятниках и документах). — С. 248 —293.
96. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — М. : Искусство, 1979— .— (История эстетики в памятниках и документах). — С. 293—332.
97. Киреевский И. В. Отрывки / И. В. Киреевский // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — М. : Искусство, 1979 — .— (История эстетики в памятниках и документах). — М. : Искусство, 1979. — С. 333 —334/
98. Киреевский И. В. Документы из архива. Отрывок из сочинения по философии / И. В. Киреевский // Русскій Міръ. — М., б/г, № 5. — С. 127—136.
99. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию / П. В. Копнин; Акад. наук УССР, Ин-т философии ; Институт философии (Киев), Академия наук Украинской ССР . — Киев : Наукова думка, 1966. — 288 с.
100. Косарева Л. М. Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы / Л. М. Косарева. — М. : Наука, 1977. — 157 с.
101. Кузанский Николай. Об учёном незнании / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В. В. Бибихин]. — М. : Мысль, 1979. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 47 —184.
102. Кузанский Николай. О предположениях / Николай Кузанский ; [пер. с лат. З. А. Тажуризина]. — М. : Мысль, 1979. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 185 —280.
103. Кузанский Николай. О богосыновстве / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В. В. Бибихин]. — М. : Мысль, 1979. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 303 —321.
104. Кузанский Николай. Простец об уме / Николай Кузанский ; [пер. с лат. А. Ф. Лосев]. — М. : Мысль, 1979. — .— (Философское

наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 1). — С. 385 —444.
105. Кузанский Николай. О видении Бога // / Николай Кузанский ; [пер. с лат. В. В. Бибихин]. — М. : Мысль, 1980. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 2). — С. 33 —94.
106. Кузанский Николай. О неином / Николай Кузанский ; [пер. с лат. А. Ф. Лосев]. — М. : Мысль, 1980. — .— (Философское наследие) — . — (Сочинения : в 2 тт. / Николай Кузанский; т. 2). — С. 283 —247.
107. Култаєва М. Логіка педагогічного мислення та його алогізм / М. Д. Култаєва // Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. — Істина. Правда. Життя. — К. : Знання України, 2000. — С. 330—341.
108. Лимонченко В. В. Роль продуктивного воображения в процессе утверждения единства теории и практики / Лимонченко В. В. // Проблемы философии : Республиканский межведомственный научный сборник. — Вип. 8І. — К. : Вища школа, 1989. — С. 62—69.
109. Лимонченко В. В. К вопросу о чувственном основании диалектического мышления / В. В. Лимонченко // Материализм воинствующий – значит диалектический (Тезисы докладов на конференции). — Усть-Каменогорск, [б/и] 1988. — С. 60 — 63.
110. Лифшиц М. А. В мире эстетики.Статьи 1969 —1981 гг. / М. А. Лифшиц. — М. : Изобразительное искусство, 1985. — 320 с.
111. Лобастов Г. В. К логическим определениям сознания: Э.В.Ильенков и И.Кант / Г. В. Лобастов // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 56—65.
112. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. — М. : Микрон-принт, 2003. — 329 с.
113. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1975. — 776 с.
114. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн . 1 / А. Ф. Лосев . — М. : Искусство, 1992. — 656 с.
115. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века (III—VI века) / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1988. — 447 с.
116. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев / Сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 61—612.

117. Лосев А. Ф. Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев / Сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 802—880.
118. Лосев А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX века). — С. 209—236.
119. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А.Ф.Лосев. — М. : Политиздат, 1991— .— (Мыслители XX века). — С. 21 —186.
120. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений / А. Ф. Лосев. — М. : Правда, 1990. — С. 195—392.
121. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Из ранних призведений / А. Ф. Лосев — М. : Правда, 1990. — С. 5 —193.
122. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Бытие – Имя – Космос / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993. — С. 613 —801.
123. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
124. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-П вв. н.э. / А. Ф. Лосев. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1979. — 416 с.
125. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский. — М. : Республика, 1995. — 400 с. — (Мыслители XX века).
126. Луканин Р. К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем / Р. К. Луканин // Философские науки. — 1987. — № 7. — С. 56—64.
127. Лютий Т. В. Розумність нерозумного: Монографія. — К. : ПАРАПАН, 2007. — 420 с.
128. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути / М. К. Мамардашвили. — М. : ED MARGINEM, 1995. — 546 С.
129. Мамардашвили М. К. Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию / Мамардашвили М. К. — М. : Прогресс, 1990. — С. 315 —328.
130. Мамардашвили М. К. О философии / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. —1991. — № 5. — С. 5 —18.

131. Мандельштам О. Э. Девятнадцатый век / О. Э. Мандельштам. — М. : Тера, 1991— .— (Собр. соч. : в 4 т. / О. Э. Мандельштам ; т. 2). — С. 276—283.
132. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте / О. Э. Мандельштам. — М. : Тера, 1991— .— (Собр. соч. : в 4 т. / О. Э. Мандельштам ; т. 2). — С. 363—413.
133. Мареев С. Н. Диалектика формального и содержательного в познании (историко-методологический очерк) / С. Н. Мареев // Проблемы материалистической диалектики как теории познания. - М.: Наука, 1979. — С. 134 —184.
134. Маркс К. Нотатки про найновішу пруську цензурну ілюстрацію / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 1. — К. : Політвидав України, 1958. — С. 3—27.
135. Маркс К. До критики гегелівської філософії права / К. Маркс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 1. — К. : Політвидав України, 1958. — С. 207 —342.
136. Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. І. — К. : Політвидав України, 1982. — XXVI, 515 с.
137. Маркс К. Економічні рукописи 1857-1861 рр. / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 46. — Ч. ІІ. — К. : Політвидав України, 1982. — VI, 578 с.
138. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 42. К. : — Політвидав України, 1980. — С. 39—159.
139. Маркс К. Капітал : т. 3 / К. Маркс // Твори: перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. Т. 25. Ч. 1. — К. : Політвидав України, 1963. — 504 с.
140. Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія / К. Маркс, Ф. Енгельс // Твори : перевид. з 2-го рос. / К. Маркс, Ф. Енгельс. — Т. 3. — К. :Політвидав України, 1959. — С. 7—521.
141. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики П. Минин // Мистическое богословие. — К. : Путь к истине, 1991. — С. 337—391.
142. Михайлов Ф. Т. Культурология как основание общего человековедения / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 257 —390.

143. Михайлов Ф. Т. Перспективы гуманитаризации образования / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 403 — 451.
144. Михайлов Ф. Т. Философия образования: ее возможности и перспективы / Ф. Т. Михайлов // Избранное / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2001. — С. 452 —512.
145. Михайлов Ф. Т. Самоопределение культуры. Философский поиск / Ф. Т. Михайлов. — М. : Индрик, 2003. — 272 с.
146. Михайлов Ф. Т. Э. В. Ильенков: диалектика как логика / Ф. Т. Михайлов // Ильенковские чтения. Тезисы выступлений. — М. : Микрон-принт, 1999. — С. 73—81.
147. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей / Н. В. Мотрошилова. — М. : Наука, 1991. — 464 с.
148. Науменко Л. К. Об Эвальде Ильенкове, о времени и немного о себе / Л. К. Науменко // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. — М. : РГГУ, 2004. — С. 80 —112.
149. Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова / А. Г. Новохатько // Философия и культура / Э. В. Ильенков. — М. : Политиздат, 1991 — С. 5—16.
150. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Отега-и-Гассет ; [пер. с исп. А. М. Руткевич, Н. Г. Кротовская и др.]. — М. : Наука, 1991. — 408 с.
151. Педагогика сотрудничества (Отчет о встрече учителей-экспериментаторов) / http://www.ug.ru/issues/?action=topic&toid=3801
152. Померанц Григорий. Открытость бездне. Встречи с Достоевским / Григорий Померанц. — М. : Сов. писатель, 1990. — 384 с.
153. Попович М. В. Рецензия на кн.: Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. - М.,1988. - 286 с. / М. В. Попович // Вопросы философии — 1989. — № 6. — С. 170—171.
154. Примечания // Аристотель. Сочинения : в 4 тт. / Аристотель ; т. 1).— М. : Мысль, 1976— . — (Философское наследие). — С. 451—506.
155. Проблемы догики и диалектики познания / [Абдильдин Ж., Касымжанов А., Науменко Л., Баканидзе М.]. — Алма-Ата : “Наука” Каз.ССР, 1963. — 388 с.
156. Пролеев С. В. Духовность и бытие человека / С. В. Пролеев. — К. : Наукова думка, 1992. — 112 с.

157. Режабек Е. Я. Всеобщий труд в сфере науки / Е. Я. Режабек // Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы. — М. : Наука, 1979. — С. 55 —71.
158. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси ; [пер. с нем. и. англ. А. И. Пигалев]. — М. : Канон+, 1997. — 288 с. — (История философии в памятниках).
159. Св. Дионисий Ареопагит. Божественный имена / Св. Дионисий Ареопагит ; [пер. с древнегреч. о.Леонид Лутковский] // Мистическое богословие. — К. : Путь к истине, 1991. — С. 3—93.
160. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1987. — 198 с.
161. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: Критика и анализ / К. А. Свасьян . — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1980. — 226 с.
162. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1990. — 377 с.
163. Свасьян К. А. Философия символических форм Э.Кассирера: Критический очерк / К. А. Свасьян. — Ереван : Изд-во АН Арм.ССР, 1989. —361 с.
164. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / К. А. Свасьян // Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — С. 5—122.
165. Скотна Надія. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії / Надія Скотна. — Львів: Українські технології, 2005. — 384 с.
166. Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов / В. В. Соколов. — М. : Высшая школа, 1979. — 447 с., ил.
167. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех / С. Л. Соловейчик. — М. : Детская литература, 1989. — 367 с.
168. Соловьёв В. С. Кризис западной философии. Против позитивистов / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 3—138.
169. Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т.

110)— .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 140—288.
170. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1990— .— (Философское наследие. Т. 110) — .— (Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв ; т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. — С. 581—756.
171. Струве П. Б Дух и слово: Статьи о русской и западно-европейской литературе / П. Б. Струве. — Париж : YMCA-PRESS, 1981. — 321 с.
172. Субботин М. М. Творчество и отношения полезности: дисс. ...канд. филос. наук : 09.00.01 / Субботин Михаил Михайлович. — М., 1973. — 230 с.
173. Суворов А. В. Талант и духовность как проблема / А. В. Суворов // Эвальд Васильевич Ильенков / Э. В. Ильенков ; [под. ред. В. И. Толстых]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2008— .— (Философия России второй половины XX века). — С. 311-342.
174. Суслова Л. А. Философия И. Канта (Методологический анализ) / Л. А. Суслова. —М. : Высшая школа, 1988. — 224 с.
175. Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции / Г. П. Федотов // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М. : Политиздат, 1990. — С. 435—451.
176. Фейербах Л. К критике философии Гегеля / Л. Фейербах ; [пер. с нем. П. С. Попов]. — М. : Госполитиздат, 1955— .— (Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах ; т. 1). — С. 53—96..
177. Фейербах Л. Сушность христианства / Л. Фейербах ; [пер. с нем. Ю. М. Антоновский] — М. : Госполитиздат, 1955— .— (Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах ; т. 2). — С. 7—405.
178. Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии / Л. Фейербах ; [пер. с нем. А. И. Рубин] — М. : Госполитиздат, 1955— .— (Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах ; т. 1). — С. 239—268.
179. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения / И. Г. Фихте ; [пер. с нем Е. Трубецкого]. — СПб. : Мифрил, 1993— .— (Сочинения: в 2 т. / И. Г. Фихте ; т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского). — С. 65 —337.

180. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т.1 (I). / П. А. Флоренский. — М. : Правда, 1991. — 491 с.— (Приложение к журналу “Вопросы философии”).
181. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. — М. : Правда,1990. — 438 с. — (Приложение к журналу “Вопросы философии”).
182. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания / С. Л. Франк // Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. — СПб. : Наука, 1995 — С. 37—416. — (Серия “Слово о сущем”).
183. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / С. Л. Франк // Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. — СПб. : Наука, 1995. — С. 419—631 .— (Серия “Слово о сущем”).
184. Франк С. Л. Реальность и человек: метафизика чєловеческого бытия / С. Л. Франк // Реальность и человек / С. Л. Франк. — М. : Республика, 1997— .— (Мыслители XX века). — С. 208—431.
185. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. — М. : Республика, I992. — 511 с.— (Мыслители XX в.).
186. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. — М. : Правда, 1990.— С. 183—559. — (Приложение к журналу “Вопросы философии”).
187. Хайдеггер М. Отрешённость / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — С. 102—111.
188. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. З. Н. Зайцева] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — С. 5—8.
189. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / М. Хайдеггер. — М. : Высшая школа, 1991. — С.134—145.
190. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 116—157.
191. Хайдеггер М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления /

М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX в.). — С. 16—26.
192. Хайдеггер М. Наука и осмысление / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX в.). — С. 238 —253.
193. Хайдеггер М. Послесловие к: “Что такое метафизика?” / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX в.). — С. 36—40.
194. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993— .— (Мыслители XX века). — С. 177—191.
195. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 261—313.
196. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 314—356.
197. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. — М. : Академический Проект, 2007. — 351 с.— (Философские технологии).
198. Хамидов А. А. Понятие превращенной формы в материалистической диалектике: дис. …канд. филос. наук : 09.00.01 / Хамидов Александр Александрович. — М.,1977. — 192 с.
199. Хамидов А. А. Категории и культура. — Алма-Ата : ГЫЛЫМ, 1992. — 240 с.
200. Хамидов А. А. Понятие превращённой формы / А. А. Хамидов // Материалистическая диалектика как логика. — Алма-Ата : “Наука” КазССР, 1979. — С. 237—249.
201. Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева / С. С. Хоружий // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 112—138.
202. Швырёв В. С. К анализу категорий теоретического и эмпирического в научном познании / В. С. Швырёв // Вопросы философии. —1975. — № 2. — С. 3 —14.
203. Шелер М. Философское мировоззрение / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Г. Малинкин] // Избранные произведения / М. Шелер. — М. :

Гнозис, 1994. — С. 3—14. — (Серия “Феноменология, герменевтика, философия языка”).
204. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Ф. Филлипов] // Избранные произведения / М. Шелер. — М. : Гнозис, 1994. — С. 339-377. — (Серия “Феноменология, герменевтика, философия языка”).
205. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина]. — М. : Мысль, 1987. — .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга). — С. 227 —480.
206. Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или о Божественном и природном начале вещей. Беседа / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина]. — М. : Мысль, 1987— . — (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.1 / Сост., ред., авт. вступ. Ст. А.В. Гулыга). — С. 490 — 588.
207. Шеллинг Ф.В.Й. О конструировании в философии / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина и А. В. Михайлов]. — М. : Мысль, 1980— .— (Философское наследие). — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т. 2 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга). — С. 3 —26.
208. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) / Ф. В. Й. Шеллинг ; [пер. с нем. М. И. Левина и А. В. Митхайлов]. — М. : Мысль, 1989— .— (Философское наследие) — .— (Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; т.2 / Сост., ред. А.В. Гулыга). — С. 387—560.
209. Шеллинг — Гегелю. Мюнхен, 2 ноября 1807 г. / Ф. В. Й. Шеллинг // Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Мысль,1971— .— (АН СССР, Ин-т философии, Филос. наследие). — Т. 2. — С. 283.
210. Шеллинг Ф. В. Философия искусства / Ф. В. Шеллинг ; [пер. с нем. П. С. Попов]. — М. : Мысль, 1966 . — 494 с. — (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).
211. Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам) / Л. Шестов. — Париж: YMCA—PRESS, 1975. — 410 с.
212. Шестов Л. Sola fide – Только верою: Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь / Л. Шестов. — Париж : YMCA-PRESS, 1966. — 295 с.

213. Шестов Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов. — М. : Наука, 1993 — . — (Сочинения : в 2 т. / Л. Шестов ; т. 1)— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 405—680.
214. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления / Л. Шестов. — Л. : Изд. Ленинградского ун-та, 1991. — 216 с. — (История российской культуры).
215. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Л. Шестов. — М. : Прогресс— Гнозис, 1992. — 300 с.
216. Шинкарук В. І. Про методологічну роль категорій філософії / В. І. Шинкарук // Філософська думка. —1974. — № 1. — С. 31 —44.
217. Шлегель Фридрих. Развитие философии в двенадцати книгах / Фридрих Шлегель ; [пер. с нем. Ю. Н. Попов] // Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. / Шлегель Фридрих ; т. II. — М.: Искусство, 1983. — С. 102 —190. — (История эстетики в памятниках и документах).
218. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд] // М.: Московский Клуб,1 992— .— (Собрание сочинений: в 5 т. / А. Шопенгауэр ; т. 1). — 395 с., илл.
219. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; [пер. с нем. К. А. Свасьян]. Т. 1. — М. : Мысль, 1993. — 666 с.
220. Шпет Г. Г. Сознание и его собственник / Г. Г. Шпет // Философские этюды / Г. Г. Шпет. — М.: Прогресс, 1994— .— (Библиотека журнала “Путь”). — С. 20—116.
221. Шпет Г. Г. Мудрость или разум / Г. Г. Шпет // Философские этюды / Г. Г. Шпет. — М. : Прогресс, 1994— .— (Библиотека журнала “Путь”). — С. 222—336.
222. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты / Г. Г. Шпет // Сочинения. — М. : Правда, 1989— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 345—474.
223. Эккерман И. – П. Разговоры с Гёте / И. – П. Эккерман ; [пер. с нем. Н. Ман] / Вступит. статья Н. Вильмонта; комент. и указатель А. Аникста. М.: Худож. лит., 1981— 687 с.
224. Экхарт М. Проповеди и рассуждения. — Репринтное изд. 1912 г. / Мейстер Экхарт ; [пер. со средне-верхне-немецкого М. В. Сабашникова]. — М. : Политиздат, 1991. — XLVII, 192 с. — (Филос. классика).

225. Эрн В. Ф. Борьба за Логос / В. Ф. Эрн // Сочинения / В. Ф. Эрн. — М.: Правда, 1991— .— (Приложение к журналу “Вопросы философии”). — С. 11—294.
226. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс ; [пер. с нем. М. И. Левина] // Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991. — С. 420 —508 . — (Мыслители XX в.).
227. Andrzej L. Zachariasz. Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia. – Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996. — 326 s.
228. Constructing an Understanding of Mind: The Development of Children’s Social Understanding within Social Interaction / Jeremy I. M. Carpendale, Simon Fraser, Charlie Lewis. — Cambridge University Press, 2002.
229. Dewey John. A common faith. — New Haven and London : Yale University Press, 1962. — 87 p.
230. Gadamer Hans-Georg. Hegel’s Dialectic. Five Hermeneutical Studies [Translated and with an Introduction by P.Chyristopher Smith]. — New Haven and London : Yale University Press, 1976. — 121 p.
231. Gardner Howard. The mind’s new science. A History of the Cognitive Revolution. —Basic Books, Inc., Publishers / New York, 1985. — 425 p.
232. Haugeland John. Having Thought. Essays in the metaphysics of mind. — Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England, 1998. — 379 p.
233. Intelligence, Mind, and Reasoning: Structure and Development / Demetriou A. and Efklides A. (Eds). — North-Holland/Elsevier Science, 1994.
234. Lukacs G. Ueber die Vernunft in der Kultur. Ausgewaehlte Schriften 1909–1969. — Berlin: Reklam, [1970]. — 528 S.
235. Murphy John W. Reason, Bounded Rationality, and the Lebenswelt: Socially Sensitive Decision Making // American Journal of Economics & Sociology. — 1992. — Vol. 51. — # 3. — P. 293–315.
236. Page Michael. Perceptual knowledge and the metaphysics of experience // The Philosophical Quarterly Vol. 58, № 233. October 2008. — P 642—664.
237. Sternberg R. J. Component processes in analogical reasoning // Psychological Review. — 1977. — Vol. 84. — P. 353–378.

З М І С Т

Передмова …… 5

Розділ 1. Філософський зміст проблеми розсудку і розуму

Глава 1. Категорії “розсудок” і “розум” в історії філософії 11
Глава 2. Мислення: розсудок і розум 55
Глава 3. Мислення та уява 81
Глава 4. Істина очима розсудку та розуму 109
Глава 5. Розсудок і розум в соціальному контексті 122
Глава 6. Суб’єктна інтенція діалектичного розуму 146
Глава 7. Розсудок, розум, повсякденність 173

Розділ 2. Логіка педагогічного мислення і співвідношення розсудку і розуму

Глава 1. Зміст проблеми переходу до нового педагогічного мислення..... 193
Глава 2. Дух, душа, духовність в контексті співвідношення розсудку і розуму 212
Глава 3. Поняття “виховання” в контексті розпізнання розсудку і розуму
3.1. До питання про сутність виховання 236
3.2. Дух виховання і виховання духу..... 243
3.3. Що таке “третій суб’єкт” педагогічного процесу? 245
Глава 4. Розсудок і розум як способи організації педагогічного простору ……253
Глава 5. Педагогічний вербалізм як вияв „тиранії розсудку” 261
Глава 6. Символізм культури і блуд дидактизму 269
Глава 7. Парадокси ціннісної свідомості 279
Глава 8. Діалектика гуманізації та гуманітаризації освіти 287
Глава 9. Проблема цілісності педагогічного процесу 301
Глава 10.Розум як культура мислення 317
Післямова 335
Бібліографія 337

Наукове видання

Возняк Володимир Степанович

СПІВВІДНОШЕННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Редакційно-видавничий відділ
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Головний редактор
Ірина Невмержицька
Редактор
Леся Грабинська
Технічний редактор
Наталія Намачинська
Коректор
Світлана Бецко

Здано до набору 27. 06. 2008 р. Підписано до друку 1. 07. 2008 р. Формат 60х84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим. Ум. друк. арк. 19,6. Зам. 215.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від 12. 04. 2005 р.). 82100 Дрогобич, вул. І.Франка, 24, к. 43. Тел. 2-23-78.

Друк.: ПП "Арал"
Серія А01 № 201230 від 18.06.2007. Державна реєстрація 9.02.1998
79026, м. Львів, вул. Козельницька, 4

Володимир Возняк
СПІВВІДНОШЕННЯ
РОЗСУДКУ І РОЗУМУ
ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА
ПРОБЛЕМА